



universität  
wien

# Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

**„Kraft und Nihilismus bei Nietzsche“**

Verfasser

**Reinhard Kartusch**

Angestrebter akademischer Grad

**Magister der Philosophie (Mag. Phil.)**

Wien, im November 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A296 298

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie, Psychologie

Betreuer: Univ. Doz. Dr. Arno Böhler

Für Richard, Elisabeth  
und Tobias

Besonderer Dank geht an Yvonne. Danke

## Abkürzungen:

EH	Ecce homo. Wie man wird, was man ist
FW	Die fröhliche Wissenschaft
GB	Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft
GD	Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert
GM	Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift
MA	Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister
MR	Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile
W	Der Wille zur Macht
Z	Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen

## Inhaltsangabe:

### Seite

5	Einleitung
10	§1 Grundlagen des Kraftbegriffs
12	§1.1 Universalität des Kraftbegriffs
12	§1.2 Die aktive Kraft, die reaktive Kraft
13	§1.3 Quantität und Qualität von Kräften
14	§1.4 Pathos der Distanz
15	§2 Der Nihilismus
15	§2.1 Der Wille zur Macht
22	§2.2 Die Dramatisierungsmethode
23	§2.3 Ressentiment und Imagination
25	§2.3.1 Das Prinzip des Ressentiments
27	§2.3.2 Die Strafe
29	§2.3.3 Die Typologie des Ressentiments
30	§2.3.4 Die Eigenschaften des Ressentiments
33	§2.3.5 Das Wesen des Ressentiments
36	§2.4 Das schlechte Gewissen: Verantwortlichkeit und Verdopplung der Welt
40	§2.5 Schuld und Leiden
44	§2.6 Die Genealogie des Nihilismus
45	§3 Die Überwindung des Nihilismus
45	§3.1 Die Umwertung aller Werte
51	§3.2 Von der Wahrheit
52	§3.2.1 Wahrheit und Schein
54	§3.2.2 Die Redlichkeit
56	§3.2.3 Wahrheit im Blickfeld des Bewusstseins
57	§3.2.4 Stimmung und Wahrheit
58	§3.2.5 Kraft und Wert der Wahrheit
60	§3.2.6 Das asketische Ideal
60	§3.3 Der Sinn der Kraft
64	§3.4 Der Sinn des Leibes
67	§3.4.1 Die Paradoxie ästhetischer Begriffe
68	§3.4.2 Die Verachtung des Leibes

69	§3.4.3 Der Sinn des Leibes
72	§3.4.4 Der Leib und sein Ich
74	§3.4.5 Ein unbekannter Weiser zwischen Leib und Ich
76	§3.5 Der Übermensch
76	§3.5.1 Der Übermensch als der Sinn der Erde – Synthesis von Leib und Seele
77	§3.5.2 Das Selbstverhältnis des Übermenschen
79	§4 Psychologische Herangehensweisen
79	§4.1 Festingers Dissonanztheorie
81	§4.2 Das Reaktiv-werden der Kräfte im Licht der Dissonanztheorie
86	§5 Zusammenfassung
90	Abstract
91	Literatur
93	Lebenslauf

## Einleitung

Wie ist es möglich, dass ein Mensch den anderen zutiefst verachtet, ihn hasst, weil dieser kein schlechtes Gewissen hat, während jener damit kein Problem hat – weder mit seinem Gewissen noch mit dem ihn Verachtenden? Welche Kräfte sind es, die bewirken, dass der eine Mensch an sein Gewissen als eine reale, für ihn nicht bezweifelbare, nicht hinterfragbare, schließlich als nicht *veränderbare* Entität gebunden ist – so fest gar, dass er sich (1) nicht vorstellen kann, dass andere ohne diese Bindung leben können; oder / und (2) ihm ein Leben ohne derartige (möglicherweise auch noch seiner auf kleine Details zu ähneln habende) Bindung als grundsätzlich minder, als schlecht, böse oder verachtenswert erscheint?

Welche Kräfte sind es wiederum, die bewirken, dass der andere Mensch eben jenes Gewissen – sei es ein von außen oktruiertes, sei es als ein innerlich gereiftes – als wandelbares, in Wechselwirkung stehendes Phantasma erkennt?

Nehmen wir an, es gibt etwas, auf das sich zurückführen lässt, warum und wie das Leben getrieben ist, sich zu erhalten, zu gestalten und Neues hervorzubringen. Wie ist dieses, das dem Leben dergestalt zu Grunde liegt, als dass danach sich richtet, wie und warum das Leben *lebt*, zu denken? Welche Vorstellung, welche Herangehensweise erscheint im Licht dieser Fragestellung als die ertragreichste? Da wir nach dem „Wie?“ und dem „Warum?“ fragen, werden wir schwerlich mit einer rein feststellenden, naturwissenschaftlichen Beschreibung der Sachverhalte auskommen – verlangt das Verständnis eines Sachverhalts doch schon immer einen implizit a priori mitgedachten Horizont, auf den hin erst wahrgenommen und verstanden wird. So können wir uns z.B. doch unter einem Gefühl nichts vorstellen, wie genau es auch beschrieben werden mag – einzig die Erfahrung vermag den Horizont des Phänomens zu lichten, auf dass fruchtbarer Diskurs stattfinden kann. Darüber hinaus ist hier, wenn von „Leben“ die Sprache ist, nicht von Zellen oder chemischen Vorgängen, sondern vom erlebten Leben die Rede. Das Leben interessiert in der Hinsicht, als wir, schon je in diesem Horizont stehend, über unseren Standpunkt darin Klarheit zu gewinnen suchen.

Suchen wir ein Wort für das Tiefste, das im Innersten das Leben ausmachende, so stoßen wir auf die *Kraft*. Die Kraft ist es, die bewegt. Sie bewegt, indem sie als Überschuss ihrer selbst auftritt und somit nach einem Ventil verlangt, nach Zielen für deren Erfüllung sie sich opfern kann. Die Kraft verlangt mit ihrem ganzen Wesen nach einem Willen, dem sie gehorchen kann – die Kraft nämlich *kann* bloß, während der Wille einzig *will*, nicht aber kann. Äußert sich nun Kraft durch einen Willen, so sprechen wir von Leben, dessen Grundprinzip das Bejahen des Wollens, des Hervorbringens im Wollen, des Verschwendens der Kraft – dessen Grundprinzip der Wille zur Macht ist.

Der Wille zur Macht als das unschuldig permanent mit dem Leben mitlaufende Bejahen eben des Lebens in all seinen Akten, Auslegungen und Ausformungen vermag sich aber auch anders zu zeigen, als in der Gestalt des sich freimütig in die Welt zur Aufopferung drängenden Übermaß an Kraft.

Versagt die Sinngebung des Lebens im jeweiligen Akt – bejaht sich also das Leben nicht mehr unmittelbar und unbedingt selbst *in, durch und kraft* seiner Äußerungen, so beginnt der zur Menschwerdung notwendige Prozess der Entwertung aller Werte. Der Mensch beginnt, sich seine Werte und Überzeugungen von außen geben zu lassen.

Woher aber, wenn nicht aus sich selbst soll dem Leben Sinn und Wert kommen? Welcher Maßstab taugt, all das dem Leben Begegnende abzuschätzen? Wo findet er sich, der Wille, der der Kraft die Form aufzwingt, nach der er wieder wollen kann und wie geschah dieser Sturz des Lebens aus der isolierten Sicherheit in die Angreifbarkeit – nicht zuletzt durch die nun sich neu entwickelnden Werte Gott, Wahrheit, Nützlichkeit...?

Erklärt sich das Leben vor der Veräußerung der Werte noch durch die simple Unmittelbarkeit des Wollens, so wird dies durch die Aberkennung der einfachen Kette: „weil und dadurch dies gewollt ist, ist es auch gut und bin damit auch ich gut, da mein Überfluss an Kraft es zu äußern vermochte“ komplex, das heißt: zusammengesetzt. Wir stehen nun vor der Frage wie zwar ich es bin, der will, ich es bin, der die Kraft *ist*, dennoch aber ich meinem Willen (weil den neu entwickelten Werten) unterworfen bin und es mein und doch nicht mein Wille (sondern der meiner Ideale) ist, den ich äußere. Zusammengesetzt, weil ich den neuen Horizont, vor dem ich mich nun betrachte als zweigeteilt auffassen muss: in eine erlebte und eine wahre Welt.

Was bedeutet es, dass das Wahr-genommene nicht länger das Wahre ist? Bauen sich dadurch die Vorstellungen nicht auf Lügen auf? Und wer hat die Autorität, mir zu sagen, was meine wahre Welt, was mir Wahrheit zu sein hat? Schließlich – warum überhaupt Wahrheit?

Durch die Zweiteilung der Welt wird es möglich, Handlungen, Menschen – ja sich selbst gar – unter die Herrschaft moralischer Imperative zu stellen. Es wird möglich, eine objektive Unterscheidung zu treffen, ob eine Person – ich selbst gar – gut oder böse ist. Wie entsteht die Glaubenshaltung, es wäre zuerst *die Moral* – und erst darauf aufbauend entwickle sich das Leben, erst *nach* der Moral fange die Diskussion um Werte an?

Wie kommt es dazu, dass die *Art der Wahrnehmung* eines beliebigen Imperativs „du sollst das und das tun“ die Grenzlinie darstellt, ob eine Person gut oder böse ist? Aus welcher Sichtweise auf die Welt heraus erwächst die Notwendigkeit, zu verbieten, einen Imperativ aus seiner geschichtlichen Entstehung her zu betrachten? Woher kommt der Widerwille, *die Moral* (wie der eine meint) – eine zufällige historisch gewachsene Geisteshaltung (wie der andere meint) in Frage zu stellen – warum ist es verboten, nach ihrem Sinn zu fragen?

Denkt man an die „wahre Welt“, in der die Dinge geordnet sind nach Recht und Unrecht, so mag es zunächst verwundern, dass auf eine üble Tat die Strafe mit Notwendigkeit zu folgen hat. Es sei zuerst eine böse Tat gewesen – durch diese Tat sei der Mensch selbst böse geworden und müsse nun bestraft werden, um die dadurch entstandene Schuld abzubüßen.

Allein dieser eine Satz gibt Anlass zu einem Meer an möglichen Fragen: Was ist eine böse Tat – gibt es so etwas überhaupt, wenn ja, wie ist das Böse und wie ist böse in Verbindung mit einer Tat zu denken? Wird der Mensch durch von einem anderen als böses Tun bezeichnetes Handeln zum bösen Menschen und wie wäre dieser Prozess zu denken? Schließlich, inwiefern entfernt die Strafe das Böse von der Tat oder vom Menschen?

Was macht, dass der Mensch seine unmittelbaren Wünsche und Kräfte aus den Augen verliert, dass er verlernt zu hören, was er will – woher stammt die Kraft, die macht, dass er sein Schätzen und Schaffen verneint und sich noch den Herren schafft, vor dem er knien kann? Große Kräfte müssen es sein, die vermögen, das zum Versiegen zu bringen, was einst unmittelbarer Quell des Lebens, Born der Lust war. Tief muss greifen, was Lust am Wollen, Bejahen des Schaffens zum Schweigen bringt: der Nihilismus; er, der macht, dass alle einst höheren Werte sich entwerten; er, der an deren Stelle den Widerwillen gegen ebenjene und den nagenden Geist der Rache wider alles einst Schöne und Gesunde in den Körper einpflanzt.

Der Nihilismus entwertet; wie kommt es dann, dass der Mensch sich beugt und windet vor Gesetzen und Tafeln, vor Wahrheiten und Götzen? – Seien sie nun selbst geschaffen oder natürlich. Wäre es bloß der Nihilismus, unter den der Mensch gefallen ist, müsste nicht auch aller Wert – noch entwertet werden? Welche Kraft ist es, die macht, dass das Leben doch (noch) unter Werte sich gestellt sieht – welche Ideale schafft sich der Mensch, die tief genug greifen, um als Richter und Gesetzgeber des eigenen Lebens fungieren zu können? Schließlich aber: welche Kräfte sind es, die das Leben aus der Sklaverei dieser über das Leben sich stellenden Werte wieder herausführt?

Der Ausgangspunkt unserer Fragestellung – das „Wie?“ des Getrieben-seins des Lebens, Kraft und Wille, der Wille zur Macht – wird verwandelt auch eine Rolle am Ende unserer Betrachtungen spielen, wenn es darum geht, wie der Nihilismus überwunden und das Leben wieder zu Sinn und Wert finden kann. Im Idealfall der Menschwerdung, wie Nietzsche sie sieht, werden einst fremde Werte geherrscht, über das Leben gerichtet haben und wird so Gewissen, wie das Schaffen des Menschen von ihm entfremdet worden sein – notwendig. Erst darauf aufbauend, kann der Prozess einsetzen, der den Menschen einerseits dahin zurückführt, wo er her, ihn aber andererseits auf eine höhere Stufe hebt. Uns wird die Frage beschäftigen, warum dieser Umweg nötig, und wie er zu denken ist: Warum ist überhaupt die Knechtschaft des Lebens unter fremde Werte nötig, was wird dadurch ermöglicht? Wie wird die Herrschaft gebrochen und welche Rolle spielt dabei, was vorher, was von allem Anfang



an das Leben ausgemacht hat? Schließlich, wo ist der Unterschied zu suchen zwischen der ursprünglichen Bejahung des Lebens und der sich hoffentlich einst entwickelt habenden?

Wenn Nietzsche diejenigen Werte kritisiert, die gepriesen werden, an Wert über dem Leben zu stehen, von denen erst das Leben sich Sinn und Wert *geben* lassen soll (so das geknechtete Leben) – wie Gott, die Wahrheit oder die Nützlichkeit – so ist das möglich, weil er seine Argumentation aus der Perspektive des Leibs, der als so Geist, wie Bewusstsein noch zu Grunde liegend gedacht wird, führt. Die Meinungsdivergenz den Leib betreffend, könnte größer kaum sein: die Verfechter der Unterordnung des Lebens unter Ideale sehen den Leib als verachtenswert, weil Hindernis der „wahren“ Erkenntnis an. In ihrem Seinsverständnis wännen sie sich je schon in einer Sphäre der Wahrnehmung zu bewegen, in der über wahr und falsch, sowie gut und böse nach *natürlichen, absoluten* Werten gerichtet wird. Diese seien nun, welche sie wollen, entscheidend ist, dass sie nicht geschichtlich gewachsen, indiskutabel und nicht von dieser Welt (nicht mit anderen Werten oder Dingen vergleichbar) sind. Alle Autorität, die aus dergestalt abgeleiteten Prämissen erwächst, wird jedoch zerstört durch die Setzung des Leibs als aller Erkenntnis notwendig vorgängig und bestimmend. Es wird hier von Interesse sein, wo der Unterschied im Zugang zu den Phänomenen liegt, der darin gipfelt, zwei konträre Weltbilder hervorzubringen. Als leitende Frage wird sich diejenige nach Vorrang bezüglich Ursprünglichkeit von einerseits Ursache und Wirkung – andererseits Sinn und Wert ergeben.

Ein Ziel der Diskussion um Kraft und Nihilismus ist bei Nietzsche unzweifelhaft der Sinn der Erde – der Übermensch. Wie aber ist er zu denken – oder handelt es bei ihm vielmehr um „das Übermenschliche“? – Schließlich gab es ihn nach Nietzsche ja noch gar nie, den Übermenschen<sup>1</sup>. Denken wir nun „das Übermenschliche“, so verbleiben wir nichtsdestotrotz vor unzähligen Fragezeichen: ist es ein Zustand – so doch wohl nicht ein bloßer Zustand des Geistes, denn dieser ist eine Hand des Leibs<sup>2</sup> und somit schwerlich allein zu dieser Leistung fähig. Ist es körperlich, warum dann nicht gänzlich zufällig und bedeutungslos – oder *ist* es das sogar? Inwiefern widerspricht sich Zufälligkeit und Sinn, sichere Erkenntnis und das gefährliche Vielleicht alles Werdenden?

Nietzsche selbst sieht sich als einen Psychologen an, der nicht seinesgleichen hat<sup>3</sup> - tatsächlich finden sich manche seiner Thesen in neuem Kleid von Psychologen – nun empirisch – bewiesen. Eine davon soll hier im Licht Nietzsches Kräftetheorie gezeigt werden. Sie handelt von Änderungen der Einstellung einer Person, abhängig von ihrer jeweiligen Bewertung nicht der Sachlage oder der emotionalen Bewertung einer Situation, sondern der Beziehungen der Kognitionen untereinander – so

---

<sup>1</sup> Vgl. Z II, „Von den Priestern“

<sup>2</sup> vgl. Z I, „Von den Verächtern des Leibes“

<sup>3</sup> EH, „Warum ich so gute Bücher schreibe“ (5)

lesen wir ausgewählte Probleme der bisherigen Erörterung im psychologischen Gewand von „Festingers Dissonanztheorie“.

## §1 Grundlagen des Kraftbegriffs

Der Begriff der Kraft ist es bei Nietzsche, der es erst ermöglicht, über die Realität, über Sein und Werden und auch über Körper zu sprechen. Die Kraft tritt dabei immer im Plural auf. Es wird nie von einer einzelnen Kraft die Rede sein, ohne dabei schon zu berücksichtigen, dass sie immer nur mit anderen Kräften gemeinsam auftritt. Es ist der Kraft *de jure* nicht möglich, allein – ohne Gegenkraft – zu wirken. Die Kraft braucht, um überhaupt Kraft zu sein, Kräfte. „Die Kraft nennt die Differenz. Die Kraft denken heißt, sie von der Differenz her denken. [...] wer von Kraft spricht, spricht jeweils ihre implizite Vielheit aus; gäbe es eine Einheit der Kraft, so gäbe es gar keine.“<sup>4</sup> Immer erst durch das gegenseitige Messen der Kräfte, kraft der dadurch entstehenden Spannung wird eine Kraft als solche bestimmt – sie muss sich ihr Wesen erst von dem sie Berührenden geben lassen – und gibt sich dieses gleichzeitig selbst, wie auch anderen Kräften.

Die Kraft ist nicht primär als physikalische Größe oder als schicksalhafte, göttliche Fügung zu verstehen. Sie ist insofern Kraft, als alles uns Erscheinende, *in* und *durch* sein Erscheinen uns auch berührt, uns bewegt. Unsere Kräfte treten zu den sie affizierenden in ein Verhältnis – und eine Distanz tut sich auf. Eine Distanz, die gespürt werden kann; die das Erste ist, das wir überhaupt wissen können. Wir werden dieses Vermögen in §1.4 als „Pathos der Distanz“ noch genauer erörtern. Fürs Erste genügt es, zu wissen, dass das uns primär Angehende und im Tiefsten uns Ausmachende, das Verhältnis, das Spiel, das Feld der Kräfte ist. Die Realität, von der hier die Rede sein wird, referiert nicht auf eine physikalisch betrachtete Welt, die Kräfte sind keinem wissenschaftlichen Instrument unmittelbar zugänglich. Sie werden gefühlt, gespürt und die Realität, von der die Rede sein wird, ist die uns unmittelbar Erscheinende. Die Kräfte sind dabei aber auch nicht als unabhängig von unseren jeweiligen Sinnesreizen zu denken, ganz im Gegenteil. Kraft ist immer in Verbindung des jeweils mir Erscheinenden zu denken. Es ist stets eine Kraft, die dem von mir Erlebten, sowie meinem Erleben selbst zu Grunde liegt. Erst durch synthetisierende Kräfte kann aus der Mannigfaltigkeit der sich mir zeitigenden Reize etwas werden, das auch gefühlt und schließlich gedacht werden kann. „Letztlich gibt es nur einzelne Sinnesreize, die wir zu Eindrücken und Vorstellungen generalisieren und auf etwas übertragen, was wir ‚Ding‘ oder ‚Ereignis‘ nennen.“<sup>5</sup> Endlich, was wir als Realität, als Phantasmata wahrnehmen, sind Kräfte. Es gibt nichts ohne die dergestalt vom Wirken her verstandenen Kräfte, es gibt aber auch nichts ohne die Sinne – bedingen Sinne und Kräfte einander gegenseitig? Wie wollen wir so zu einem Verständnis über die Realität oder das Leben kommen? Die Beziehung scheint zwar gleichberechtigt gegenseitig zu sein; diese Überzeugung aber stammt aus dem illusorischen Alltagsdenken, dass zuerst und zuunterst in allen Prozessen die Information aus den Sinnen verarbeitet werden muss, damit überhaupt so etwas wie Leben, wie „Auseinandersetzen mit“ – möglich sei. Das stimmt auch beinahe, nur wird dabei übersehen, dass dieser notwendig(st)e Prozess allen Lebens doch noch ein Subjekt braucht, dem er Prozess sein kann. Wären die Sinne nicht Prozess,

---

<sup>4</sup> Blanchot (2003) S.84

<sup>5</sup> Gerhardt (2006) S.106

nicht dienende Kraft einer höheren Ordnung, sie hießen nicht – und wären damit nicht – *Sinne*. Bei den Sinnen handelt es sich um eine *Form von Kraft*, ohne die das Leben nicht denkbar wäre.

### §1.1 Universalität des Kraftbegriffs

Es gibt gar nichts, außer den Kräften. Alles Seiende, auch alles Sein *ist* das Wirken von Kräften. So zwar, dass, reden wir (auch) von einer physikalischen Welt, diese als bewegt von Kräften angesehen werden muss. Diese physikalische Welt *besteht aus* Kräften – egal, ob man als Grundbausteine Elementarteilchen annimmt, ob Raum und Zeit als unendlich oder endlich, als abgeschlossen, wiederkehrend, als drei- oder zehndimensional angesehen werden: die Kräfte *sind* primär nicht in den Skalen der Physik, sondern im jeweiligen unendlich komplexen Wirken, das zunächst und zumeist nicht gemessen, sondern gefühlt, erlebt und damit vollzogen wird – das Reduzieren, bzw. Transformieren dieser Kräfte auf Skalen, Figuren und Werte der Physik zeigt diese (gegeben, sie *zeigt diese*) bloß in für technische Belange relevantem Licht. Alles Wirken kann in Formeln zerlegt und vereinfacht werden – der Sprung von der irrationalen Außenwelt zum rationalen Ich kann doch nicht gelingen. Schon im ersten Erleben eines „Außer-mir“ vollzieht sich der unhintergehbare und notwendige Bruch zwischen Ich und Welt, der diese und auch mich selbst allererst eröffnet, zum möglichen Gegenstand werden lässt und doch das reine Gegenstand-werden-lassen unerreichbar verschließt – bin ich doch immer auch unhintergehbare so Teil der physikalischen Welt, wie auch der Betrachter ebendieser. Dieser Bruch ist fundamentales, alles durchziehendes Ereignis; er lässt sich nicht durch Erkenntnisse, seien sie nun religiöser oder wissenschaftlicher Art, hintergehen. Was bleibt aus dieser Ausweglosigkeit? Wir sind wieder am Anfang angekommen: es gibt nichts, außer den Kräften. Diese aber haben die Eigenschaft, dass sie – die Welt sei nun primär meine Vorstellung oder primär physikalisch – sowohl meine Vorstellung, der Vorstellende wie auch das Vorgestellte *sind*. Im Wirken der Kräfte, dem Schmelztiegel von Ich und Welt werden wir zu suchen haben, wollen wir zu einem Verständnis der Realität gelangen.

### §1.2 Die aktive Kraft, die reaktive Kraft

Die Kräfte nun können unterschieden werden in aktive und reaktive. Wann immer Kräfte aufeinander treffen, findet eine Wertung statt; es wird eine Hierarchie gebildet. Die herrschende der beiden Kräfte werden wir in Zukunft die „aktive“, die unterlegene die „reaktive“ Kraft nennen<sup>6</sup>. Damit ist aber *nicht* gesagt, dass es immer die starken, die aktiven Menschen sind, die herrschen<sup>7</sup> – ganz im Gegenteil: es ist in unserer Kultur die Vorherrschaft des Ressentiments, der reaktiven Kräfte, der Nützlichkeit und des wissenschaftlichen Wahrheitsideals, die unantastbar scheint.

---

<sup>6</sup> Vgl. Deleuze (2002) S.46

<sup>7</sup> vgl. Deleuze (1979) S.28

Die aktive Kraft ist jene, die befiehlt, beherrscht und unterjocht. Sie bejaht sich selbst und die Differenz zwischen ihr und der von ihr beherrschten – der reaktiven – Kraft und macht daraus ein Objekt der Lust und Bejahung. Sie ist eine plastische, eine schaffende und Form gebende, Form aufzwingende Kraft und sie geht dabei bis zum Ende dessen, was sie kann.

Die reaktive Kraft dient dem Primat der Nützlichkeit; sie ist eine Kraft der Anpassung und partiellen Beschränkung. Indem sie die aktive Kraft von dem trennt, was diese kann, triumphiert die reaktive über die aktive Kraft, ohne dabei eine stärkere Kraft zu bilden. Die reaktive Kraft ist selbst von dem getrennt, was sie kann. Sie verneint sich selbst und ist auch gegen sich gekehrt. Trennt sie die aktive Kraft erfolgreich von ihrem Vermögen, so stellt dies die Herrschaft der Schwachen oder der Sklaven dar<sup>8</sup>.

### §1.3 Quantität und Qualität von Kräften

Das im unter §1.2 besprochenen Prozess der Genese der aktiven und reaktiven Kräfte Gemessene ist die Quantität der jeweiligen Kraft. Die stärkere Kraft bildet die aktive, die schwächere die reaktive. Aktiv und reaktiv aber bilden die Qualität der Kraft. „Die in Beziehung stehenden Kräfte verweisen auf eine doppelte, gleichzeitige Genese: reziproke Genese ihrer Quantitäts-Differenz, absolute Genese ihrer jeweiligen Qualität.“<sup>9</sup>

Den je aufeinander bezogenen Kräften kommt durch die Differenz der Quantitäten eine Qualität zu. Diese Quantitätsdifferenz ist die „Essenz der Kraft, das Verhältnis der Kraft auf Kraft“<sup>10</sup>. Sie zeigt sich als Qualität der Kraft – als Qualität, die trotz ihres Ursprungs, der Quantitätsdifferenz, nicht auf diese zu reduzieren ist. Sie ist dasjenige, „was in der Quantität nicht gleichzumachen, in der Quantitätsdifferenz nicht aufzuheben ist“<sup>11</sup>. Das Aktive und Reaktive einer jeden Kraft ist stets nur aus derselben Kraft (als deren Qualität) her zu denken. Jede Kraft muss aufs Neue von uns geschätzt werden, da die Quantitätsdifferenz aus je der eben betrachteten Kraft stammt – es gibt keine Verallgemeinerung für die grundsätzliche Notwendigkeit, eine Kraft zu schätzen. Fängt man hier an zu verallgemeinern – hier, wo erst unterschieden wird, wo erst gespürt, wahrgenommen wird – so landet man unverzüglich in einer starren Dogmatik, die der notwendigen Beweglichkeit, dem ständigen in-Bewegung-sein der Kräfte spottet. Jedes Überspringen von Quantität in Qualität eröffnet eine neue Welt. Dieser Prozess ist nicht bloß eine Addition von bereits Vorhandenem, er schafft aus den sich nur quantitativ aufeinander beziehenden Kräften eine Spannung, die diesem Bezug nun eine in diesen nicht angelegte neue Dimension verleiht: die Qualität.

---

<sup>8</sup> Vgl. Deleuze (2002) S.68

<sup>9</sup> Deleuze (2002) S.57

<sup>10</sup> Deleuze (2002) S.49

<sup>11</sup> Deleuze (2002) S. 50

In der Realität ist es stets die Quantitätsdifferenz, aus der Bedeutung erst erwächst, nicht logische Identität und mathematische Gleichheit. Deshalb kann es sich bei der Kraft, wie eingangs erwähnt, nicht primär um eine (wissenschaftlich-) physikalische Größe handeln.

Die Realität wird im Moment der Wendung der Quantitätsdifferenz in Qualität von einem unhintergehbaren Bruch durchzogen. Zwar ist die Quantitätsdifferenz einzige Grundlage der Bestimmung der Qualität der Kräfte, diese gewinnen nun aber die in den einzelnen Quantitäten nicht enthaltenen Dimensionen Aktivität und Reaktivität. Wir werden als den Grund dieses Zugewinns unter §2.1 den Willen zur Macht identifizieren.

#### §1.4 Pathos der Distanz

Die Realität ist stets das jeweilige Verhältnis von Kraft zu Kraft. Die Weise, wie die Kräfte ihre Beziehungen zueinander ausdrücken, ist die Distanz<sup>12</sup>. Sie stellt „das differentielle Element dar, das in jeder Kraft enthalten ist und wodurch sich jede auf andere Kräfte bezieht“<sup>13</sup>.

Das „Pathos der Distanz“ ist das Vermögen, die Distanzen der Kräfte zueinander schätzen zu können. Die daraus resultierende Nähe oder Ferne ist stets unser erstes Wissen von der Realität. Die Realität ist dabei nicht als eine physikalisch-materielle zu denken, vielmehr stellen die Kräfte selbst bereits die Realität dar – diese ist gar nichts anderes, als das Wirken der Kräfte. „Es gibt kein Realitätsquantum, jegliche Realität ist immer schon Kraftquantum.“<sup>14</sup> Es gibt nichts Fundamentaleres als das Wirken der Kräfte und die Realität ist einzig davon Produkt. Nähe und Ferne können vom Pathos der Distanz gespürt werden, da das Verhältnis der Kräfte untereinander je schon in Spannung steht. Die Kraft hat per se schon den Charakter eines Strebenden, sie steht notwendig schon in Bezug zu einer anderen Kraft – es gibt also immer Anziehungskräfte zwischen den Kräften, auch zwischen den Körpern („Jede Beziehung zwischen Kräften erstellt einen Körper“<sup>15</sup>): dieses ist der *tensionale Aspekt* der Kraft und des Körpers.

Das Vermögen, die Spannung, den Zug, die Tensio zu fühlen, bildet erst die Grundlage dafür, wie die Realität wahrgenommen wird: die Weise des Fühlens kann das einer höheren oder das einer niederen Art sein. In der Art, zu fühlen, wird entschieden, wie Wert verteilt wird. Während die Starken, die Vornehmen, die Mächtigen sich selbst und ihr Tun als unmittelbar gut *empfinden*<sup>16</sup>, erkennen die Menschen des Ressentiments darin das Böse. Dieser Unterschied – so wird durch das Pathos der Distanz klar – ist keiner, in dem der Starke oder der Schwache willkürlich Partei ergreifen kann – es ist vielmehr die Art und Weise, wie er die Realität wahrnimmt.

---

<sup>12</sup> vgl. Blanchot (2003) S.84

<sup>13</sup> Deleuze (2002) S.11

<sup>14</sup> Deleuze (2002) S.45

<sup>15</sup> Deleuze (2002) S.46

<sup>16</sup> vgl. GM I, 2

## §2 Der Nihilismus

Beim Nihilismus handelt es sich, sehr stark vereinfachend gesprochen, um jenes Symptom, dass an die Stelle der Zwecke, des Sinns, den jeder Wille will, ein „Nichts“ tritt<sup>17</sup>. Wollen wir exakt über diese Perversion des Wollens sprechen, so müssen wir zuerst deren Voraussetzungen klären, deren grundlegendste wohl der Kraftbegriff darstellt. Der Nihilismus ist weiters ein Fall des Willens zur Macht: er stellt die Verneinung des Willens zur Macht dar<sup>18</sup>, den Willen zum Nichts. So gilt es in der Analyse des Nihilismus, auch noch diese Voraussetzung eines Nietzsche möglichst gerecht werdenden Verständnisses näher ins Auge zu fassen.

### §2.1. Der Wille zur Macht

„Die ‚Ausbeutung‘ gehört nicht einer verderbten oder unvollkommenen und primitiven Gesellschaft an: sie gehört in’s Wesen des Lebendigen, als organische Grundfunktion, sie ist eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist. – Gesetzt, dies ist als Theorie eine Neuerung, – als Realität ist es das *Ur-Faktum* aller Geschichte: man sei doch so weit gegen sich ehrlich! –“<sup>19</sup>

Mit welcher Absicht und welchem Hintergrund, aus welcher philosophischen Tradition kommend, Nietzsche interpretiert werden mag – niemand wird darum herum kommen, den Willen zur Macht als einen, vielleicht als *den* zentralen Gedanken seines Werks zu betrachten. Nietzsche versucht, einen Elementartrieb des Lebens ausfindig zu machen, er sucht nach den innersten Beweggründen, dem dominierenden Motiv, dem elementaren Antrieb des Lebens. Man mag geneigt sein, als diesen Trieb vorschnell die Selbsterhaltung, bzw. die Arterhaltung anzusetzen – die Selbsterhaltung aber greift unschwer erkenntlich zu wenig weit (wie sollte damit Aufopferung, das endlose Streben nach Verbesserung über alle Überlebensrelevanz hinaus, wie die Suche nach Transzendenz erklärt werden?), die Arterhaltung entpuppt sich als bisher unverstanden – denn auch u.a. Wolllust, Herrschsucht und Selbstsucht sind hier in die Betrachtung mit einzubeziehen<sup>20</sup>. Wir wissen also noch nicht, was wir meinen, wenn wir „Arterhaltung“ sagen und mit Sicherheit ist dies kein Einfaches. Mit diesem psychologischen Vorhaben aber, dem Leben „in’s Herz“ zu kriechen und das Einfache zu finden, aus dem heraus das Leben sich bewegt, will er an den Ursprung aller Bewegung zurück:

---

<sup>17</sup> vgl. Gerhardt (2006) S.158

<sup>18</sup> vgl. Deleuze (2002) S.161

<sup>19</sup> GB 259

<sup>20</sup> Z III, „Von den drei Bösen“

„Schließlich stößt er [Nietzsche] auf das Machtgefühl als den in allem Streben nach Erfolg gesuchten Selbstgenuß. Der Mensch, so ist Nietzsches Vermutung, sucht letztendlich immer nur nach Beweisen seiner Fähigkeit und Kraft, um sich darin selbst zu bestätigen. So ergibt sich ein zwingender Zusammenhang von Machtgefühl und Selbstgenuß [...]. Und damit ist auch schon entschieden, dass ihm das quasimechanische Konzept der ‚Selbsterhaltung‘ nicht genügt.“<sup>21</sup>

Jedes Phänomen kann auf Kräfte zurückgeführt werden. Es kann auch als Ausdruck eines Willens gesehen werden, wobei ein Wille eine Kraft ist, die sich auf eine andere Kraft bezieht<sup>22</sup>. Gehen wir diese Grundannahme der Realität weiter, so können wir auch einzig den Willen als wirkend anerkennen (ohne zusätzliche Kausalitäten einzuführen) – aber nicht auf Stoffe, sondern auf andere Willen: „genug, man muss die Hypothese wagen, ob nicht überall, wo ‚Wirkungen‘ anerkannt werden, Wille auf Wille wirkt – und ob nicht alles mechanische Geschehen, insofern eine Kraft darin thätig wird, eben Willenskraft, Willens-Wirkung ist.“<sup>23</sup> Wenn wir, diesem Gedanken folgend, zeigen können, dass es der Wille zur Macht ist, der den wirkenden Kräften als Prinzip fungiert, so können wir mit Nietzsche sagen: „Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren ‚intelligiblen‘ Charakter hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben ‚Wille zur Macht‘ und nichts außerdem.“<sup>24</sup>

Wie aber ist es zu denken, dass zwei Kräfte sich aufeinander beziehen? Als Grundvoraussetzung aller Erkenntnis scheint sich die Frage aufzudrängen, welcher Art die Erkenntnis oder deren Vorform ist – diejenige Art Erkenntnis, die, Nietzsches Kräftetheorie folgend, aller anderen vorausgeht.

Unsere ursprünglichste Erkenntnis aus diesem Prozess ist stets die der Rangfolge. Sie bildet die Identität von Differenz und Herkunft<sup>25</sup>. Nun können wir aber weder der siegreichen, noch der besiegten Kraft einen Willen über die Rangfolge hinaus unterstellen. Der Wille muss vielmehr beide Kräfte verbindend, zugleich in Spannung halten. Er bringt sich als den Willen einer höheren Kraft – die in Beziehung gebrachten Kräfte in ihrer Differenz bejahend – hervor. Von ihm kommt den Kräften ihre Quantitätsdifferenz zu – er ist es auch, aus dem allererst die Qualität, der erste Sinn, entspringt. „Der Wille zur Macht enthüllt an dieser Stelle seine Natur: er ist Prinzip der Synthesis der Kräfte.“<sup>26</sup> Dadurch ist er auch das Verbindungsglied in jenem Bruch, aufgrund dessen die Realität keine logische sein kann („Das Leben liegt dem Gegensatz von rational und irrational voraus; der Gegensatz bezieht seinen Sinn überhaupt erst aus dem Urteil über menschliches Verhalten.“<sup>27</sup>): Verbindungsglied der Bruchstelle, wo die Quantitätsdifferenz zur Qualität wird. Der Wille zur Macht ist folglich zum einen aus der Realität als zu Grunde Liegender, als derjenigen, da es nur Quantitäten und

---

<sup>21</sup> Gerhardt (2006) S.184f

<sup>22</sup> Deleuze (2002) S.11

<sup>23</sup> GB 36

<sup>24</sup> GB 36

<sup>25</sup> vgl. Deleuze (2002) S.12

<sup>26</sup> Deleuze (2002) S.56

<sup>27</sup> Gerhardt (2006) S.149



Quantitätsdifferenzen der Kräfte gibt, Teil jener leblosen, noch nicht mit Sinn, mit Wert gefüllten Realität - und gleichzeitig auch Grundlage der Realität der Qualitäten. Er schafft aus zwei Kräften diese neue Dimension: die Qualität. Und: er bejaht dieses, sein Schaffen.

Der Wille zur Macht, als Prinzip gesehen, ist nie von den jeweiligen Kräften, deren Quantitäten und Qualitäten zu trennen. Er ist immer nur im jeweiligen konkreten Vollzug in Kraft: „stets plastisch also und in Verwandlung begriffen“<sup>28</sup>.

Die Kraft ist nicht vollständig ohne den ihr immer inhärenten Willen zur Macht. Und dieser kann niemals ohne die Kraft auftreten. Die Kraft braucht den Willen zur Macht, weil erst die Quantitätsdifferenz das Sein der Kräfte ausmacht. Wie bereits deutlich geworden ist, braucht eine Kraft immer andere Kräfte, um selbst erst eine Kraft zu werden; ohne Widerstand, ohne Gegenkraft kann sie nicht zur Wirkung – in der sie ausschließlich existiert – kommen. Erst durch die in deren Aufeinandertreffen, kraft deren gegenseitigem Sich-miteinander-Messens entstehenden Quantitätsdifferenz, wird eine Kraft zur Kraft. Im Unterwerfen oder Unterworfen-werden zeigt sich die Qualität einer Kraft. Damit aber die Kraft überhaupt erst siegreich sein kann, braucht sie ein Inneres, das die Kraft bestimmt: den Willen zur Macht. „Der Wille zur Macht muß zugleich als genealogisches Element der Kraft *und* der Kräfte bezeichnet werden.“<sup>29</sup> Er ist sowohl Bedingung für das Wirken der aktiven, wie der reaktiven Kraft und auch der Qualität, die diese beiden als Synthesis darstellen: der Kraft, von der hier im Singular gesprochen wird. Freilich lässt sich über diese Kraft wenig aussagen, *solange* sie, wie wir das hier tun, im Singular betrachtet wird. Auch diese Kraft, wie wir es vorher an den aktiven und reaktiven gesehen haben, muss immer auf eine Gegenkraft treffen, um überhaupt Kraft zu sein. Um unserem Ziel, dem Willen zur Macht, näher zu kommen, gehen wir diesen Weg aber vorerst nicht weiter.

Der Wille zur Macht ist es in einer Kraft, in und durch den erst die aktive Kraft siegt und er ist es auch, der die reaktive dazu bringt, in einem Verhältnis zu gehorchen<sup>30</sup>. Die sich aufbauenden Verhältnisse und Kräfte sind ohne den Willen zur Macht nicht zu denken – bestenfalls als Zufall. Ebendieser aber ist es, den der Wille zur Macht aufnimmt. „Der Zufall ist das In-Beziehung-Setzen der Kräfte: und der Wille zur Macht das determinierende Prinzip der Beziehung.“<sup>31</sup> Nehmen wir also den Zufall in unsere Betrachtungen mit hinein, so erkennen wir, dass der Wille zur Macht die Qualität nicht – wie bereits weiter oben erwähnt - bloß bedingt, sondern auch herstellt. Den Zufall als Ganzen zu bejahen ist dem Willen zur Macht möglich, da der Wille zur Macht ohne ihn starr, nicht lebendig, nicht schaffend sein könnte. Die Bejahung des Zufalls ist ihm aber nicht nur möglich, sondern auch notwendig, da der Wille zur Macht ja Kräfte braucht, die sich aufeinander beziehen, um überhaupt zum Wirken zu kommen. Wir haben bereits bemerkt, dass der Wille zur Macht nicht von der Kraft

---

<sup>28</sup> Deleuze (2002) S.57

<sup>29</sup> Deleuze (2002) S.57

<sup>30</sup> vgl. Deleuze (2002) S.58

<sup>31</sup> Deleuze (2002) S.59

getrennt werden kann, ohne der metaphysischen Spekulation zu verfallen<sup>32</sup>. Nun, er kann ebenso wenig vom Zufall getrennt werden. Der Wille zur Macht steht in dieser Konstellation allerdings nicht „neben“ dem Zufall, als etwas Zusätzliches; vielmehr ist der Zufall ein Moment, ein Aspekt des Willens zur Macht. Er ist Teil einer mehrgliedrigen Struktur: jede Kraft, der Zufall als Ganzer und im Einzelnen ist Aspekt des Willens zur Macht, der zentralen Gestaltungskraft, die immer schon auslangt, dirigiert<sup>33</sup>.

Dass all dies nicht ohne einander gedacht werden kann, macht es umso bedeutender, es begrifflich zu differenzieren. Es wäre ein grobes Missverständnis, Kraft und Wille *generell* gleichzusetzen, wenn dies auch manchmal geboten scheint. „[A]ktiv und reaktiv bezeichnen die Urqualitäten der Kraft, *bejahend* und *verneinend* (affirmativ und negativ) aber bezeichnen die primordialen Qualitäten des Willens zur Macht.“<sup>34</sup> „Die Kraft kann, während der Wille zur Macht will.“<sup>35</sup> Und zwar so, dass der Wille zur Macht das Prinzip darstellt, das sowohl dem Werden der Kraft, als auch der Kräfte zu Grunde liegt. Dass die Aktive über die Reaktive siegt – und auch die Qualität, die offenbar wird in Folge der je wirkenden Quantitätsdifferenz: alles das findet durch den Willen zur Macht statt. Wie wir schon weiter oben in diesem Kapitel gesehen haben, ist es auch der Wille zur Macht, durch den selbst die aktive Kraft dazu gebracht wird, zu gehorchen<sup>36</sup>. In diesem Licht verwundert es wenig, dass es auch der Wille zur Macht sein wird, der selbst im Nihilismus noch als Triebkraft dient.

Bei der Bejahung und der Verneinung handelt es sich um unmittelbare Qualitäten des Werdens selbst. Die Bejahung stellt die Macht zum Aktiv-werden dar. Dieses ist die Verwirklichung, die auf die Bejahung folgende, in ihr angelegte Aktion. Ebenso ist das Verneinen keine bloße Reaktion, sondern bereits ein Reaktiv-werden in eigener Gestalt. Die Bejahung ist dem Aktiven, die Verneinung dem Reaktiven immanent und transzendent<sup>37</sup>.

Wir kommen nicht umhin, hier die Frage nach Sinn und Wert zu streifen. „Interpretieren heißt die Kraft bestimmen, die einer Sache ihren Sinn gibt. Schätzen heißt den Willen zur Macht bestimmen, der einer Sache ihren Wert gibt.“<sup>38</sup> Nun können wir endlich den schaffenden Charakter des Willens zur Macht festmachen: der Wille zur Macht schafft allererst Sinn und Wert – und dieses ist das erste Schaffen; es gibt keine Realität, die Sinn und Wert noch zu Grunde liegen würde. Der Wille zur Macht aber ist das Moment, das Werden, das Pathos der Differenz. Er ist es, der die Grenzen zieht, *wonach* – er ist es, nach dessen Willen und *wodurch* die Kräfte wirken: im #Interpretieren und im Schätzen schafft er Sinn und Wert, die erst die Realität begründen – *ist* Realität doch das Wirken von Kräften: die Realität aber ist uns nie gänzlich fremd und ohne Sinn – uns kann nur Realität sein, was auch von Sinn und Wert ist.

---

<sup>32</sup> vgl. Deleuze (2002) S.57

<sup>33</sup> Der Nihilismus stellt dem Willen zur Macht gegenüber bloß den Verlust dieser Gestaltungskraft dar

<sup>34</sup> Deleuze (2002) S. 60

<sup>35</sup> Deleuze (2002) S.57

<sup>36</sup> vgl. Deleuze (2002) S.58

<sup>37</sup> vgl. Deleuze (2002) S.61

<sup>38</sup> Deleuze (2002) S.61

Ein weiteres Charakteristikum des Willens zur Macht ist dessen Gerichtetheit, Beschränktheit und Potentialität. Neben dem wissenschaftlich-physikalischen Verständnis von Kraft und deren äußerer Kausalursachen, kann auch ein innerer Beweggrund der Kräfte angesetzt werden, und zwar sowohl für organische, wie auch für anorganische Kräfte<sup>39</sup>. Dieser innere Beweggrund, der gleich einem allem innewohnenden Grad an Vernunft den Kräften eine Richtung gibt, sie dadurch noch überwindet, indem er sie zu seinen Werkzeugen macht, ist es, was Nietzsche den Willen zur Macht nennt. Die Realität der Naturwissenschaft braucht demzufolge noch die Erweiterung des Horizonts, die Nietzsche in der „Welt, von innen gesehen“ findet (*außen* kann es gar nichts geben, außer Kraft): alles andere als ein neuer Gedankengang – der Fokus liegt nun allerdings auf dem Verlangen, die Macht zu zeigen, zu verwenden, sie auszuüben, sowie dem Trieb, zu schaffen<sup>40</sup>. Gerhardt argumentiert, ungleich Deleuze, der die Kräfte viel unmittelbarer als gegebene Realität ansetzt, die Kraft, die von einem Trieb, einem Streben, bzw. einem Willen angetrieben wird, muss einerseits aus dem „Zentrum“ kommend gedacht werden, gleichzeitig aber als außen wirkend. Der Wille zur Macht wird von Gerhardt als psychophysikalischen Ursprungs gedacht<sup>41</sup>.<sup>42</sup>

„Dieser [der Wille zur Macht] bezeichnet die ursprüngliche Einheit aller geistigen und physischen Kraft. Die Einseitigkeit der bloß auf Vermessung und Berechnung gerichteten Außenperspektive soll solcherart behoben werden; der ‚Sieg über die Kraft‘ zielt aber nicht etwa auf Vernichtung oder Verneinung, sondern lediglich auf die Einbindung der äußeren Kräfte in einen ganzheitlichen, organischen Zusammenhang – auf ‚Einverleibung‘, wie Nietzsche immer wieder sagt. Der letztlich siegreiche Begriff des ‚Willens zur Macht‘ soll die Dualität von ‚innerer‘ und ‚äußerer‘ Welt aufheben. Seine Wirksamkeit basiert auf der Einheit von Körper und Seele und sichert den Zusammenhang aller Erscheinungen in einer diesseitigen Welt, die gerade durch ihre innere Stimmigkeit auf kein Jenseits mehr angewiesen ist.“<sup>43</sup>

Es ist das Ziel des Willens zur Macht, nicht nur die Realität, gleich der naturwissenschaftlichen Herangehensweise, zu *erklären*, sondern durch Erschließen des Motivs aller wirklichen Kräfte, sie zu

---

<sup>39</sup> vgl. Gerhardt (2006) S.185

<sup>40</sup> vgl. Gerhardt (2006) S.185

<sup>41</sup> vgl. Gerhardt (2006) S.186

<sup>42</sup> In dieser Arbeit wird die Ansicht vertreten, Gerhardts Argumentationen tragen Wesentliches zum Verständnis Nietzsches Gedanken bei, auch ihre innere Kohärenz und Stimmigkeit, sowie ihre Kompatibilität mit Deleuze wird nicht in Frage gestellt – die Herangehensweise an die Natur der Kräfte (als unmittelbare Realität, bzw. das ihr noch zu Grunde liegende), die Deleuze wählt, wird hingegen derjenigen von Gerhardt (als psychophysikalische Phänomene) vorgezogen. Damit soll (1) als wenig bedeutend erachteten Problemen aus dem Weg gegangen werden, um den Fokus auf Gedanken zu legen zu können, die als zentraler in Nietzsches Philosophie angesehen werden, (2) ein höheres Maß an Klarheit erreicht werden, indem der, den gesamten Text begleitende Begriff der Kraft eindeutig festgelegt wird; und Deleuze’ Kraftbegriff wird dahingehend als weniger irreführend und fruchtbarer erachtet.

<sup>43</sup> Gerhardt (2006) S.186

verstehen. Dieser hermeneutische Zugang zur Natur steht im Gegensatz zur Objektivierung der Natur in der Naturwissenschaft und damit im Zeichen der „lebenswissenschaftlichen Wende“<sup>44</sup>.

Die Bedeutung von „Macht“ im Willen zur Macht kommt keineswegs primär von der politischen Bedeutung der Macht, sie hat grundsätzlich wenig mit der faktischen Herrschaft über andere zu tun – dieser Zug mag aber sehr wohl aus seiner metaphysischen Grundbedeutung folgen: der „dynamis“, lateinisch „*potentia*“, zu deutsch etwa „reale Möglichkeit“<sup>45</sup>.

Dabei erschiene es irrig und inkonsequent, Nietzsche eine Argumentation unterstellen zu wollen, dieser Wille zur Macht wäre es nun, der es ist, dass alles Lebendige herrschen will. Der Wille zur Macht ist erstens nicht(s) ohne die durch ihn wollenden Kräfte, er ist zweitens immer eine Vielheit.

„Denn so wie die physikalische Kraft nur in einer Vielzahl von Kräften vorkommt, so kann es den ‚Willen zur Macht‘ stets auch nur in einer Vielfalt teils zusammenwirkender, teils gegensätzlicher Mächte geben. Deshalb empfiehlt es sich, mit dem Blick auf den Realitätsgehalt des ‚Willens zur Macht‘ stets von der *Vielfalt der Willen zur Macht* zu sprechen.“<sup>46</sup>

Der Begriff der Macht kann nicht rein physikalisch verstanden werden, ohne dabei an Erklärungskraft zu verlieren; er kann auch nicht nur politisch gesehen werden. Suchen wir dennoch nach *einem* Grundzug, den wir in ihm erkennen können, so verfallen wir darauf, dass die Macht sehr wohl etwas hervorbringen kann, mit diesem aber nicht ident ist – als auch etymologisch günstigste Übersetzung schlägt Gerhardt „Disposition zu Wirkungen“ oder einfach „Vermögen“ vor<sup>47</sup>.

Aus dieser „Disposition zu Wirkungen“ erwächst auch die Richtungseigenschaft der Macht: sie wird erfahren, „*als ob* in ihnen eine Absicht wirkt“. In ihr, die stets zu Wirkungen tendiert, kann ein „*Analogon* des Willens“<sup>48</sup> gesehen werden. Es liegt ferner in der Natur des Willens, dass dieser erst kraft der zumindest partiellen Fähigkeit, sich zu verwirklichen, als Wille angesehen wird – alles andere ist ein bloßer Wunsch. Es liegt auch in der Natur der Macht, wie wir sie hier verstehen, dass in ihr ein Wille wirken muss, dass sie gerichtet erscheint. Die Macht nämlich ist immer erfahrene, erlebte Macht: und als solche wird sie immer zum Mindesten so erlebt, *als ob* ein Wille in ihr wirke. Wille und Macht bedingen einander also gegenseitig. Der Wille ohne Macht ist bloßer Wunsch und die Macht ist ohne einen Willen ein abstraktes Konstrukt ohne Entsprechung in der Realität, wie sie von uns erfahren wird.

„Nietzsches Einspruch richtet sich gegen den Willen als spontane Ursächlichkeit eines Ichs. Einen freien, substantiellen Willen, der bloß aus sich heraus wirkt, den ‚gibt es nicht‘! Es gibt

---

<sup>44</sup> vgl. Gerhardt (2006) S.187

<sup>45</sup> vgl. Gerhardt (2006) S.187

<sup>46</sup> Gerhardt (2006) S.188

<sup>47</sup> Gerhardt (2006) S.189

<sup>48</sup> Gerhardt (2006) S.189

ihn ebenso wenig, wie es die ‚Wahrheit‘, die ‚Wirklichkeit‘ oder das ‚Subjekt‘ in einem absoluten, sprach- und denkunabhängigen Sinne gibt. Es ist aber etwas anderes, ob wir den ‚Willen‘ nach Art eines Gegenstandes verstehen oder ob wir in ihm lediglich ein *Zeichen* psychischer Prozesse sehen. Wenn wir uns bewusst sind, dass wir ganz bestimmte Ausdrucksformen des Lebendigen lediglich im Sinne eines Wollens *deuten*, dass wir uns selbst und andere nach dem Schema des Wollens *interpretieren*, dann umgehen wir die von Nietzsche kritisierten Missverständnisse der alten Metaphysik und können, so wie er es mit seinem Begriff des ‚Willens zur Macht‘ tut, unbefangen auch wieder vom ‚Willen‘ sprechen.“<sup>49</sup>

Vom Willen sprechen wir immer dann, wenn wir einen elementaren Drang empfinden: er weist auf Triebe, Bedürfnisse, Lust und Schmerz hin – der Wille ist eine Vorstellung des Leibes, die trotz ihrer Vielheit immer auf ein Ziel hin sich zu bündeln imstande ist – erst dann kann man ja von einem Willen sprechen. Durch diese eindeutige Dominanz einer Regung unter vielen – der Regung, die der Wille will – erscheint der Kampf unter den Kräften, das ganze innere Geschehen als auf Einheit reduzierbar, als bloß zum Willen hinzukommend. Diese Vorstellung eines souveränen Willens, der eine ausgezeichnete Stellung vor allen anderen Kräften innehat, entpuppt sich als nicht länger zu rechtfertigende Simplifikation.

„Nachdem die Illusion einer Autonomie des Willens durchschaut ist, bleibt von ihm nur mehr die Funktion des Zeigens und des Bezeichnens von Möglichkeiten und somit von Macht. Er übersetzt das Machtgefühl in einen mitteilbaren Anspruch, erlaubt die Rede über das, was sich im Verhältnis von Befehl und Gehorsam gegenübersteht. Er setzt das nach außen gerichtete Symbol einer nach außen gerichteten Aktivität, zielt also sowohl in seiner Bedeutung wie auch in seiner realen Bewegung auf andere. Im Wollen geht eine Macht, wie schwach sie auch immer sein mag, über sich hinaus, so dass man sagen kann: Aller Wille ist Wille zur Macht.“<sup>50</sup>

Die Bezeichnung Wille zur Macht scheint folglich eine tautologische Formel zu sein – Nietzsches Motiv für diese Nomenklatur ist, explizit auf diese notwendige Ausgerichtetheit des Willens auf Macht hinzuweisen, um vom „reinen Willen“ loszukommen<sup>51</sup>. Die Macht andererseits braucht, um als solche aufzutreten, auch schon immer ein motivational aufgeladenes Inneres, einen Willen. Wo immer wir auf das blicken, das Nietzsche der „Welt von innen gesehen“ entgegenstellt, sehen wir nur ein Wirken von Kräften: die Macht. Von innen her betrachtet erscheint dieses bloße Wirken der Kräfte, *ist* dieses bloße Wirken der Kräfte der Wille zur Macht, denn alles Wirken benötigt einen Willen, der wirkt. Wie unterschiedlich diese beiden Ebenen der Betrachtung auch sein mögen, das äußere Resultat

---

<sup>49</sup> Gerhard (2006) S.190

<sup>50</sup> Gerhard (2006) S.191

<sup>51</sup> vgl. Gerhard (2006) S.191

und der innere Sinn dahinter ist: Macht – sei es der *Drang*, das (der Entropie vergleichbare) *Gesetz des Strebens nach* – oder eben der berühmte *Wille zur Macht*<sup>52</sup>.

Von welcher Seite man Wille und Macht auch betrachtet, wir kommen zum Schluss, dass es sich hier tatsächlich um eine Tautologie handelt, die ihre Rechtfertigung aus dem Hinweis auf die Unmöglichkeit reinen Wollens zieht. Aus der Perspektive des Wollens sehen wir, dass für dieses Macht-, aus der Perspektive der Macht, dass für jenes ein Wille konstitutiv ist. Spricht man folglich von einem dieser Begriffe, ist der andere schon mitgedacht, sofern nicht von reiner Macht, oder reinem Wollen gesprochen wird – der Wille ist ein Element der als Macht erfahrenen Wirklichkeit, dieses notwendige Miteinander, „die Angewiesenheit des Menschen auf seine Welt“, die Widerlegung der Hinterwelt, der wahren Welt als der primären: das ist es, was Nietzsche den „Sinn der Erde“ heißt<sup>53</sup>.

Wird der Wille als „zwecksetzendes Vermögen“, das heißt als eine gerichtete Disposition zu Wirkungen im Handeln, verstanden, so wird offenbar, dass im Willen immer schon Sinn, nämlich je mein Sinn steckt – Nietzsches metaphysische Konsequenz daraus, so Gerhardt, besteht darin, dass sich das Individuum selbst als Wille zur Macht begreift<sup>54</sup>.

## §2.2 Die Dramatisierungsmethode

Angesichts des der Realität zugrunde liegenden Kräftenmodells können wir bei Nietzsche nicht auf dieselbe Weise wie die Metaphysik nach dem Wesen eines Phänomens fragen. Es gibt keinen Ort, an dem ein allgemeines „Was?“ eines Wesens zu finden wäre. Es gibt kein Ding-, auch keine Eigenschaft an sich. Es gibt auch *die* Wahrheit nicht (dazu in §3.2). Eine angemessene Frage nach dem Wesen ist somit immer eine Frage nach dem „Wer?“<sup>55</sup>. Das Wesen eines Dings, eines Phänomens liegt im Willen, der sich seiner bemächtigt hat. Es ist immer ein Wille; es sind immer aufeinander wirkende Kräfte, die zu Grunde liegen, die das Phänomen ausmachen.

Es ist auch niemals etwas Konkretes, das der Wille will. Das faktisch, oberflächlich Gewollte ist nur ein zufälliger Hinzukommendes, ein auswechselbarer Ausdruck eines gewollten Typus. „Was will, wer die Wahrheit sucht? Dies ist die einzige Art und Weise herauszubekommen, *wer* die Wahrheit sucht.“<sup>56</sup>

---

<sup>52</sup> Gerhardt (2006) S.191: „Die Macht steht für die Gesamtheit äußerer Mittel und deckt die Sphäre möglicher Wirksamkeit völlig ab. Sie bedarf jedoch, um überhaupt als solche erkannt zu werden, eines steuernden Zentrums. Mit jedem Auftritt verweist sie ‚hinter‘ sich auf eine koordinierende Instanz, die wir als ‚Willen‘ begreifen. Also können wir eine Macht, sei es unsere eigene oder irgendeine andere, gar nicht ohne Willen denken. Bereits in der Wahrnehmung der Macht ist deren Drängen nach Macht augenblicklich eingeschlossen, ihr wie auch immer beschaffener Auftritt scheint unmittelbar als Ausdruck einer inneren Dynamik. Diese Dynamik ist in jedem Fall auf Macht gerichtet. Also wirkt in jeder Macht ein Wille zur Macht.“

<sup>53</sup> Gerhardt (2006) S.192

<sup>54</sup> vgl. Gerhardt (2006) S.193

<sup>55</sup> vgl. Deleuze (2002) S.84

<sup>56</sup> Deleuze (2002) S.87

Die Methode, die wir suchen, muss auf die Quantitätsdifferenz der Kräfte eingehen, aus der die Qualität allererst entsteht. Sie muss also erstens die Differenz der Kräfte, deren Spannung und das Herrschaftsverhältnis offen halten. Sie muss zweitens den Typus des in der Kraft herrschenden Willens zur Macht im Fokus haben, denn alles Übrige ist bloß Symptom davon. Ihre Frage muss dem wirkenden Willen hinter dem Phänomen gelten. Drittens muss das Verstehen vom Entstehen, vom Herkommen her geführt werden. So fällt das so genannte Allgemeine und Natürliche vom Phänomen ab und es kann vorbehaltlos auf die in ihm wirkenden Kräfte untersucht werden. Diese differentielle, typologische und genealogische Frageweise nennen wir die Dramatisierungsmethode<sup>57</sup>.

### §2.3 Ressentiment und Imagination

Die Eigenschaft der reaktiven Kräfte ist es, wie wir schon in §1.2 gesehen haben, die aktiven von dem zu trennen, was sie können. Sie dienen dem Nützlichen, also einem über dem Leben stehenden Wert. Sie machen sich selbst zu dem Werkzeug eines Ideals. Wann immer das Nützlichkeitsdenken stärker ist, als die aktiven Kräfte, die Triebe, so trennen die reaktiven Kräfte die aktiven von dem, was sie können: sie zersetzen das von selbst (automatisch) wirkende Machtgeflecht an natürlichen, aktiven Kräften. Auf diese Weise herrschen die reaktiven Kräfte, ohne jedoch selbst eine größere Kraft zu bilden. Solange die aktiven Kräfte herrschen, wird eine Reaktion unmittelbar ausagiert; die reaktiven verhindern ebendieses. Damit sind wir auch schon beim Menschen des Ressentiments angelangt: „*die Reaktion hört auf, ausagiert zu werden und wird statt dessen gefühlt (senti)*.“<sup>58</sup> Nicht nur wird der Mensch des Ressentiments zur Reaktion gezwungen – er braucht immer zuerst einen Reiz um darauf zu (re-)agieren – noch das Reagieren weicht dem bloßen Nachfühlen.

Der Mensch des Ressentiments – er, der nicht auf tatsächliche Reize reagiert – gründet seine Werte, Reaktions- und Verhaltensweisen auf das – seine ursprünglich als Realität wahrgenommene verdrängende – Vermögen der Imagination. Da es ihm ob seiner Unfähigkeit, darauf zu reagieren nicht möglich ist, tatsächliche Reize und Gegebenheiten als Bewertungsgrundlage heranzuziehen, tauscht er die Machtvorzeichen in seiner imaginären Realität aus, ohne sie dabei (vorerst) real zu ändern. Erst durch Erinnerungsspuren und die Vorurteile generierenden Tendenzen von Sprache und Gewohnheit mögen seine Werte sich über die Generationen zur Macht „sedimentieren“. Das Imaginäre gelangt zu seiner Wirkmächtigkeit, indem es sich als natürlich ausgibt, indem es als selbstverständlich sich voraussetzen lässt. Gegeben ein Ereignis, eine Entscheidung: sie sei ebenso zufällig, wie jede andere auch (wie sollte sie nicht?). Dieses einmal zur Sprache gekommene Wort (Zeichen, zitierbares / sich zitierendes Etwas, Gespenst) werde nicht durch ein neues zufälliges ersetzt, so mutiert es zu einem

---

<sup>57</sup> vgl. Deleuze (2002) S.87

<sup>58</sup> Deleuze (2002) S.122

Wort der Macht, einem Gesetz, das scheinbar natürlich entstanden als Maßregel Geltung gewinnt. Sein Anspruch dabei leitet sich aus nichts ab – es ist ein Fremdes, nicht von dieser Welt Seiendes und als solches unangreifbar. Die Aura des Natürlichen, des Fremden, des Heiligen, die sich in der Imagination bildet, ist Bedingung der Machtentfaltung und -erhaltung und so direkter Überlebensgarant der herrschenden Werte des Ressentiments – erst wenn es dem Menschen des Ressentiments gar nicht mehr möglich ist, anders zu denken, zu werten, zu fühlen – anders zu schätzen, als von über dem Leben stehenden Werten (die Wahrheit, das Gute, die Moral...) her, erst dann kann er zur Ruhe kommen, erst nach dieser langen Irrfahrt kommt er wieder auf sicheren Boden – dieser sichere Boden nun ist es, der Gegenstand der Analyse sein soll. Die Sicherheit, die vor der Erkenntnis bewahren soll, dass die Ideale, die Götzen des Menschen des Ressentiments eine menschliche, allzumenschliche Vergangenheit haben; dass sie wie jede wirksame Macht auf willkürliche, zufällige Entscheidungen zurückgehen, die sich im Laufe der Zeit mit historischer Kraft aufgeladen haben; dass die heiligsten Worte, die über Wohl und Wehe richtenden Gesetze, die Tafeln der Werte, dass all dies auf praktische Entscheidungen einer bestimmten Zeit, auf konkrete Umstände zurückgehen –

Warum diese Notwendigkeit, warum diese enorme Kraft des Imaginären, welcher Kraft dient die Betonierung einmal sich als günstig sich erwiesen habender Handlungsrichtlinien als die auf ewig einzig Wahren, als die Natürlichen, die Gottgegebenen? Was will, wer Verehrung von – und Unterwerfung unter – will?

„Die Guten *müssen* den kreuzigen, der sich seine eigne Tugend erfindet! Das *ist* die Wahrheit! Der zweite aber, der ihr Land entdeckte, Land, Herz und Erdreich der Guten und Gerechten: das war, der da fragte: ‚wen hassen sie am meisten?‘

Den *Schaffenden* hassen sie am meisten: den, der Tafeln bricht und alte Werte, den Brecher, den heißen sie Verbrecher.

Die Guten nämlich – die *können* nicht schaffen“<sup>59</sup>

Der Mensch des Ressentiments braucht, um seine Macht, seine Sicherheit zu erhalten, feste Werte, denen er sich unterordnen kann, denen sich jeder unterordnen *muss*. Hier ignorant, hier dumm zu sein, ist die die geniale List, die lebensförderliche Lüge, der Herzschrötmacher des der Sicherheit eines festen Bodens bedürftigen, schwachen – des letzten Menschen. Das Imaginäre dient hier dazu, *diese* Ordnung, *diese* Worte, *dieses* Gesetz als etwas *Anderes*, als nicht historisch entstanden, als nicht *zufällig* zu setzen – um sich vor dem Schaffenden zu schützen, um eine Herrschaft der Starken zu verhindern, um der irreduziblen Unsicherheit alles Faktischen aus dem Weg zu gehen – besser, sich

---

<sup>59</sup> Z III, „Von alten und neuen Tafeln“ (26)



den Boden unter den Füßen vorzustellen, als in dem gefährlichen „Vielleicht“, das alle Erkenntnis, alles Versprechen und Schaffen immer begleitet, das Schwimmen zu lernen<sup>60</sup>.

### §2.3.1 Das Prinzip des Ressentiments

Der topischen Annahme Freuds folgend, gibt es im Leben zwei Systeme: Sinnesorgane geben Information weiter zu einem Apparat, der sie in permanente Spuren fasst<sup>61</sup>. Ebenso verhält es sich bei seiner Unterteilung der Psyche in Bewusstes und Unbewusstes (bzw. Unbewusstes und Vorbewusstes). Das Unbewusste ist – dem Dianegativ vergleichbar – das immer notwendig Vorhandene. Es kann auch wirksam sein, obwohl es nicht ins Bewusstsein kommt. Das letztendlich Bewusst-werdende<sup>62</sup> ist bloß eine Auswahl aus dem Unbewussten (den Dianegativen). Im Traum können sich auch alte Wünsche mit unbewussten Tagesresten verbinden und so ganz neue Inhalte hervorbringen<sup>63</sup>. Hier stellt sich natürlich die Frage, ob es denn nicht der Normalfall ist, dass sich „alte“ Kräfte an unbewusste Inhalte anhängen, um als neue Inhalte zu erscheinen.

Nietzsche jedenfalls unterteilt den reaktiven Apparat in Bewusstsein und Unbewusstes. So ist beim Versprechen die Frage zu stellen, ob ich denn aufgrund des mir jetzt Bewussten eine Aussage machen kann, ob ich in ferner Zukunft, zu einem Zeitpunkt, wo zwischendurch viele andere Willen meinen Geist durchlaufen haben, immer noch genau so denke, wie versprochen<sup>64</sup>. Der jeweilige Zeitpunkt unterscheidet sich dahingehend vom erinnerten oder geplanten, dass gerade das Bewusstsein, das es eben gerade ist, sich zu ihm verhält, sich zu ihm zu verhalten hat. Und der Unterschied vom bewussten, jeweiligen Augenblick zum unbewussten Gedächtnis ist irreduzibel.

Es gibt zwei Arten von reaktiven Kräften. Die Ersten stellen die Erinnerungsspuren dar: sie sind passiv und geben vor, wie – sollte nichts dazwischenfunken – automatisch mit den Phänomenen des Bewusstseins verfahren wird. Die zweiten sind diejenigen, die dazwischenfunken. Sie sind vom Bewusstsein nicht abtrennbar und sagen uns, wie wir – stets das gerade Bewusste im Auge habend – reagieren können.

„In ein und demselben Augenblick wird folglich die Reaktion etwas Ausagierendes, da sie sich auf die Erregung im Bewusstsein bezieht, und verbleibt die Reaktion auf die Spur im Unbewussten etwas

---

<sup>60</sup> Das Vorstellen eines Bodens ist die Flucht ins Imaginäre, um nicht mit tiefem Wasser konfrontiert zu sein. Dass dies dem Wesen des Erkennenden widerspricht kann schön anhand Z I, „Von der Keuschheit“ gezeigt werden: „Nicht wenn die Wahrheit schmutzig ist, sondern wenn sie seicht ist, steigt der Erkennenden ungern in ihr Wasser.“ „Schmutzig“ steht hier für den Blickpunkt des um Moral bemühten-, „seicht“ für den des um Erkenntnis bemühten Menschen.

<sup>61</sup> vgl. Deleuze (2002) S.123

<sup>62</sup> nicht „bewusst Werdende“, ob der Möglichkeit, dies als bewusstes Werden misszuverstehen. Das hier Werdende selbst aber ist (1) nicht *sich*, sondern *mir* bewusst und wird (2) nicht *bewusst* hervorgebracht, sondern ins Bewusstsein gebracht. Dieser Prozess aber ist mitnichten bewusst.

<sup>63</sup> vgl. Freud, Sigmund: *Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychologie* (1912), in: Das Ich und das Es, Frankfurt am Main, Elfte unveränderte Auflage: April 2005.

<sup>64</sup> GM II, 1

Ungespürtes“<sup>65</sup>. Die Aktion als Ausagierte ist es, was im Gedächtnis bleibt. Wie aber die Kräfte dahingehend gewirkt haben, das Spiel der Spuren, der Kampf der Triebe untereinander – um all das kümmert sich das aktive Vermögen des Vergessens. Aktiv, weil es nicht von Dauer ist: es stellt durch „Vergessen“ die Reinheit, Flüssigkeit, „Leichte“ (nicht-Schwere) des Bewusstseins wieder her und ist damit auch schon wieder weg. Das Ressentiment hat keine Macht über das Vergessen, weil es eben genau das ist, was nicht gleichzeitig mit ihm auftreten kann. Wo das eine ist, kann de jure das andere nicht sein. Das Vergessen ist ein aktives Vermögen, dessen Aufgabe ist, die Flüssigkeit des Bewusstseins zu gewährleisten.

Wenn aber das Vergessen aufhört, richtig zu funktionieren, dann vermischen sich die beiden reaktiven Kräfte: die Spuren des Gedächtnisses hängen herein bis ins Bewusstsein, was dazu führt, dass – direkt aufgrund von Erinnerungen – Handlungen getätigt werden (Trauma), bzw. im Fall, dass die zweite Art der reaktiven Kräfte ins Gedächtnis übergreift: dann schreibt sich die Erregung selbst ins Unbewusste ein. *„An diesem Punkt wird die Reaktion auf die Spuren gespürt und wird zugleich die Reaktion auf die Erregung aufhören, ausagiert zu werden.“*<sup>66</sup>

Die reaktiven Kräfte besiegen die aktiven nicht, weil sie eine größere Macht darstellten. Vielmehr trennen sie sie von dem, was sie können, indem sie als Spur direkt ins Bewusstsein einwirken, bzw. sich direkt einfühlen, was den aktiven Kräften, dem Vergessen die Möglichkeit raubt, die topographischen Grenzen dieser Systeme (Bewusstes – Unbewusstes) aufrechtzuerhalten. Infolgedessen verliert der Mensch seine Fähigkeit, unbefangen und frei an Phänomene heranzugehen und wird immer wiederkehrend aufgesucht von den in ihm sich aufrufenden Kräften, mit denen er nicht fertig werden kann. Aufgabe des Vergessens ist es zum einen, die Spuren nicht ins Bewusstsein zu lassen, um so sicherzustellen, dass der Grund einer Reaktion in der aktuellen Situation liegt. Ansonsten käme die Reaktion immer mehr zum Verschwinden. Zum anderen verhindert es, dass sich der Entscheidungsfindungsprozess im Gedächtnis sedimentiert und ermöglicht so erst den immer neuen, flüssigen Ablauf des Bewusstseins. Steht das Vergessen nicht mehr zwischen den reaktiven Kräften, gleich einem Torwächter, so ist die Kontinuität zwischen den angehenden Phänomenen und den *darauf* bezogenen Handlungen nicht mehr gegeben, da die Erinnerungsspuren es sind, die auf die Entscheidungen Einfluss nehmen und so eine *Reaktion auf das jeweils angehende Phänomen* verhindern. „Das Ressentiment stellt eine Reaktion dar, die spürbar wird und zugleich aufhört, ausagiert zu werden.“<sup>67</sup> Die sofortige Reaktion im Gegensatz ist es, die eine Vergiftung mit dem Geist der Rache verhindert, die noch über das Vergeben sich erheben kann, indem sie *vergisst*<sup>68</sup>. Der aktive Mensch schließt mit der Reaktion auf einen Reiz auch schon mit ebendiesem ab, während der Mensch des Ressentiments, auch wenn er auf diesen reagiert, doch nicht damit fertig werden kann, da er niemals sich auf den Reiz selbst beziehen kann: seine Handlungen bleiben hier immer symbolisch,

---

<sup>65</sup> Deleuze (2002) S.124

<sup>66</sup> Deleuze (2002) S.125

<sup>67</sup> Deleuze (2002) S.125

<sup>68</sup> vgl. GM I, 10

geistig. Denn es ist niemals er, der handelt: in und durch ihn will der Geist der Rache, das Ressentiment. Der Grund, dass er niemals mit Anfeindungen, Beschuldigungen und „Strafen-wollen“ fertig werden kann, lässt sich vielleicht am klarsten darin finden, dass er – im Gegensatz zum aktiven Menschen – immer erst einen Bösen braucht, um sich als gut setzen zu können. Der Mensch des Ressentiments „hat ‚den bösen Feind‘ concipiert, ‚den Bösen‘, und zwar als Grundbegriff von dem aus er sich als Nachbild und Gegenstück nun auch noch einen ‚Guten‘ ausdenkt – sich selber.“<sup>69</sup> Aus dieser Perspektive, diesem Weltbild heraus, können wir nun das Kräftefeld untersuchen, aus dem der Drang zum Strafen stammt.

### §2.3.2 Die Strafe

Es ist für den aktiven Menschen schwer verständlich, welche große Rolle und Wichtigkeit der Mensch des Ressentiments der Strafe beimisst. Jemand anderem Schmerzen zu verursachen mag als Quelle der Lust gesehen werden<sup>70</sup>, steht für ihn aber in keinem Zusammenhang mit der Gerechtigkeit. Der aktive Mensch lässt sich nicht von einem äußeren (reaktiven) Regelwerk, einem Gesetz seinen Willen geben. Anders beim Menschen des Ressentiments. Wo Leid ist, da wirkt stets der Geist der Rache durch ihn:

„*Der Geist der Rache*: meine Freunde, das war bisher des Menschen bestes Nachdenken; und wo Leid war, da sollte immer Strafe sein.

„Strafe“ nämlich, so heißt sich die Rache selber: mit einem Lügenwort heuchelt sie sich ein gutes Gewissen.“<sup>71</sup>

Die Unterscheidung zwischen „Rache“ und „Strafe“ liefert einen guten Blickpunkt auf das Problem des Ressentiments. Die Rache impliziert, dass mir jemand wehgetan hat und ich mein Leid damit vergelten will, dass ich einem anderen schade. Der Rächende ist jemand, der Genugtuung aus seiner Tat zieht. Der Akt der Rache hat Sinn und Ziel in sich. Der Rächende rächt sich, weil es ihm ein unmittelbares Bedürfnis ist. Das Leiden-machen stellt einen derartigen Genuss dar<sup>72</sup>, dass es als Kompensation des erlittenen Schadens als angemessen angesehen wird. Die Strafe hingegen wird von anderen Kräften bewegt – so weit zumindest ihr Anspruch. Der Gedanke der Strafe impliziert schon über dem Leben stehende Werte, von denen ausgehend geurteilt werden darf, von denen ausgehend geurteilt werden *muss*. Diese über das Leben gesetzten Werte zeigen sich dem einzelnen Menschen als Gesetz, dem er unbedingt Folge zu leisten-, an dem er sich zu messen hat und mit dem er auch andere messen *muss*. Die möglichst genaue Anwendung dieser Werte auf das Leben und insbesondere auf andere Menschen ist es, was der Mensch des Ressentiments unter Gerechtigkeit versteht. Und das

---

<sup>69</sup> GM I, 10

<sup>70</sup> vgl. Deleuze (2002) S.142

<sup>71</sup> Z II „Von der Erlösung“

<sup>72</sup> vgl. GM II, 6

Aufnehmen dieser Werte als die seinen ist jene Überzeugung aus der kommt, dass eine Person „gut“ ist.

Die Strafe hat nun nichts mehr mit dem Ausführenden derselben zu tun, auch nichts mehr mit Genugtuung, mit dem Wert des Genusses, der im Leiden-machen liegt – die Strafe ist ein Dienst am Gesetz (ein „Böser“ *muss* bestraft werden) – nicht für den Richtenden, sondern für das Gesetz. Ja, es wäre gar falsch, es wäre gegen das Gesetz, einen gegen die Werte Verstoßenden nicht zu strafen. Die Bestrafung ist eine Schuld der Allgemeinheit gegen das Gesetz – dieses aber ist notwendig, gut und unanzweifelbar (es steht über dem Leben). Der Clou dabei ist, dass niemand – weder Richter, noch Ankläger, noch Henker – dabei ein schlechtes Gewissen zu haben braucht. Innerhalb der Idee der Strafe sind diese zur Strafe nicht nur legitimiert, sie lösen damit eine Schuld der Allgemeinheit, bzw. dem Gesetz gegenüber ein.

„Und weil im Wollenden selber Leid ist, darob, dass er nicht zurückwollen kann – also sollte Wollen selber und alles Leben – Strafe sein!

Und nun wälzte sich Wolke auf Wolke über den Geist: bis endlich der Wahnsinn predigte: „Alles vergeht, darum ist alles Wert, zu vergehn!“

„Und dies selber ist Gerechtigkeit, jenes Gesetz der Zeit, dass sie ihre Kinder fressen muß“: also predigte der Wahnsinn.

„Sittlich sind die Dinge geordnet nach Recht und Strafe. O wo ist die Erlösung vom Fluß der Dinge und der Strafe ‚Dasein‘?“ Also predigte der Wahnsinn.

Kann es Erlösung geben, wenn es ein ewiges Recht gibt? Ach, unwälzbar ist der Stein ‚Es war‘: ewig müssen auch alle Strafen sein! Also predigte der Wahnsinn.

„Keine Tat kann vernichtet werden: wie könnte sie durch die Strafe ungetan werden! Dies, dies ist das Ewige an der Strafe ‚Dasein‘, dass das Dasein auch ewig wieder Tat und Schuld sein muß!

Es sei denn, daß der Wille endlich sich selber erlöste und Wollen zu Nicht-Wollen würde –“<sup>73</sup>

Denkt man die Idee der Strafe weiter – wie Nietzsche es hier tut – so stößt man auf die Entwertung aller Werte. Einziger Ausweg aus den höheren Werten, die sich der Mensch des Ressentiments über sich aufhängt, ist der Verzicht auf das Wollen als Ganzes. Hierin liegt aber auch der Grund, warum auch der Nihilismus eine Form des Willens zur Macht ist, dessen Verneinung nämlich. Denn, auch der „Wille zum Nichts“, der „Widerwillen gegen das Leben“, all das „ist und bleibt ein *Wille*!“<sup>74</sup> Mit der gleichen Begründung lässt sich auch gegen die Strafe reden: der Richter ist ein Heuchler, der seine größte Lust am Strafen hat, das Anklagen selber ist dem Ankläger Selbstzweck.

---

<sup>73</sup> Z II, „Von der Erlösung“

<sup>74</sup> GM III, 28

„Wenn der große Mensch schreit –: flugs läuft der kleine hinzu; und die Zunge hängt ihm aus dem Halse vor Lüsternheit. Er aber heißt es sein ‚Mitleiden‘.

[...]

Der Mensch ist gegen sich selber das grausamste Tier; und bei allem, was sich ‚Sünder‘ und ‚Kreuzträger‘ und ‚Büßer‘ heißt, überhört mir die Wollust nicht, die in diesem Klagen und Anklagen ist!“<sup>75</sup>

Nicht umsonst sagt Nietzsche: „Mitfreude, nicht Mitleiden macht den Freund.“<sup>76</sup> Der Sinn des Mitleids geht nicht darin auf, den Nächsten zu trösten. Während Mitfreude die Freude, vermehrt Mitleid nur das Leid noch mehr. So möchte man naiv denken – im Mitleid liegt aber noch ein ganz anderes Motiv begraben, das von manchem Ohr nur ungern gehört wird. „Mitleid ist wesentlich [...] eine angenehme Regung des Aneignungstriebes, beim Anblick des Schwächeren“<sup>77</sup>. Angesichts dieser Argumentation wird schnell deutlich, dass stark und schwach zum einen und schuldig und unschuldig zum anderen keine einfachen, unproblematischen Begriffe sind.

Nicht nur, dass der Starke unschuldig an seiner Stärke ist und gleich der Unfähigkeit des Schwachen, stark zu sein, sich ebenso wenig aussuchen kann, stark oder schwach zu sein – ist eine Kraft doch nie von dem zu trennen, was sie kann (impliziert das doch eine Verdopplung der Welt (siehe §2.4)) – Nietzsche klagt die Art an, wie der Mensch des Ressentiments anklagt (wenngleich er sich nicht als Ankläger verstanden wissen will<sup>78</sup>). Es gibt sie nicht, die Anklage, die abseits all je meines Wollens, unabhängig von meinem Willen stattfindet. Der Mensch des Ressentiments aber darf sich nicht zu wollen erlauben – darum schiebt er Gesetz und Moral vor sein Wollen. Darum macht er sich zu Organ und Sklave höherer Werte. Doch alle diese Masken bewahren ihn nicht davor, Freude an der Überlegenheit über den Anderen zu empfinden – auf eben diese Überlegenheit zielen die Masken ja ab – und zwar auf die kluge, indirekte Art, die der Sklave nötig hat, um den Starken zu besiegen.

### §2.3.3 Die Typologie des Ressentiments

Das Gedächtnis des Menschen des Ressentiments verarbeitet den ihn angehenden Bewusstseinsinhalt dergestalt, dass nur Spuren in ihm affiziert werden. „Da die Erregung für ihn lokal mit einer Spur verschmilzt, vermag der Mensch des Ressentiments seine Reaktion nicht mehr auszuagieren.“<sup>79</sup> Die herausragende Eigenschaft, die den Typus des Menschen des Ressentiments nun ausmacht, ist ob seines Unvermögens zu vergessen, sein außergewöhnliches Gedächtnis.“<sup>80</sup> Der Zweck dieses „außergewöhnlichen“ (nicht etwa „guten“) Gedächtnisses ist es, mittels einer Erregung eine

---

<sup>75</sup> Z III, „Der Genesende“ (2)

<sup>76</sup> MA, erster Band, neuntes Hauptstück, „Der Mensch mit sich allein“, 499

<sup>77</sup> FW, 118

<sup>78</sup> vgl. Z III, „Der Genesende“

<sup>79</sup> Deleuze (2002) S.126

<sup>80</sup> Deleuze (2002) S.126

Gedächtnisspur zu besetzen. Der Moment des Übergreifens auf die Gedächtnisspur, und die damit einhergehende Verhinderung des Ausagierens der Reaktion kraft einer möglichen Herrschaft der aktiven Kräfte, macht den Typus des Ressentiments aus. Dabei ist es nicht von entscheidender Bedeutung, wie hoch die quantitative Erregung eines Reizes nun gewesen sein mag.

„Seines Typus wegen ‚reagiert‘ der Mensch des Ressentiments nicht: seine Reaktion findet nicht darin ihren Abschluß, sie wird gefühlt statt ausagiert. Sie klammert sich an ihr wie auch immer geartetes Objekt, an dem Rache zu nehmen ist – es muß für diesen unendlichen Aufschub zahlen.“<sup>81</sup>

Bedeutend ist hier, dass die Rache nicht etwa für das entstandene Leid, auf das eine Reaktion hätte erfolgen sollen, genommen wird, sondern dafür, dass die Reaktion aufgeschoben werden muss – für ihre eigene Ohnmacht nimmt das Ressentiment Rache. In diesem Licht wird schnell klar, warum das Ressentiment von Nietzsche auch als „Geist der Rache“<sup>82</sup> bezeichnet wird. Die Erregung, auf die der Mensch ob der Herrschaft des Ressentiments nicht reagieren kann, deren Reaktion er unendlich aufschieben muss, mag sogar als gut und schön empfunden werden – sie stellt trotzdem eine Kränkung dar, weil sie bloß eine Spur besetzen konnte:

*„das Gedächtnis der Spuren [ist] an sich und durch sich selbst hassenswert. Es ist giftig und entwürdigend, da es das Objekt packt, um seine Ohnmacht auszugleichen, sich der Spuren der entsprechenden Objekte nicht entziehen zu können. Demgemäß bleibt die Rache des Ressentiments, selbst wenn sie sich verwirklicht, ihrem Prinzip nach nicht weniger ‚geistig‘, imaginär und symbolisch.“*<sup>83</sup>

Den Typus des Ressentiments zu entkräften – das heißt, ihn zu transformieren – setzt sich Nietzsche als seine Aufgabe: die Umwertung aller Werte. Denn solange der Mensch nicht mit seinen Gedächtnisspuren „fertig“ wird, lebt er im Ungleichgewicht, im Zwang zum Leiden und Leiden-machen.

#### §2.3.4 Die Eigenschaften des Ressentiments

Der Geist der Rache ist nicht bloß das Verlangen nach Rache, sondern stellt ebenso einen bereits realisierten Sieg der reaktiven Kräfte über die aktiven dar. Verlangt der Mensch des Ressentiments nach Rache, bzw. greifen die Erinnerungsspuren bereits in sein Bewusstsein hinein, so ist er auch schon unfähig, sich handelnd zu den ihm begegnenden Phänomenen zu verhalten. Gemeinsam mit

---

<sup>81</sup> Deleuze (2002) S.127

<sup>82</sup> Z II, „Von der Erlösung“

<sup>83</sup> Deleuze (2002) S.127

seiner Unfähigkeit, zu vergessen, können wir an diesem Typus Eigenschaften feststellen, die ihn klar vom aktiven Typus, dem des Herrn, trennen<sup>84</sup>.

Das Gedächtnis des Menschen des Ressentiments ist voll Hass, Neid und Ungunst allem gegenüber, das es nicht ist. Da es selbst den als gut und schön empfundenen Reizen gegenüber rachsüchtig ist, wie wir in §2.3.3 gesehen haben, ist es des aufrichtigen Bewunderns, Liebens und Ehrfurcht-zeigens nicht fähig. Der so Geist wie Körper vergiftende Geist der Rache zwingt den Menschen des Ressentiments dazu, alles zu schmälern und zu entwerten, was nicht es selbst ist. Was aber ist das Ressentiment selbst? Was sieht das Ressentiment als „sich selbst“ an? Jedenfalls nicht die Fähigkeiten des Menschen, seine Freunde oder Feinde – auch nicht das Unglück des Menschen – als das es naheliegenderweise gesehen werden könnte. Rache zu nehmen, das Leben zu entwerten, eine Hinterwelt als Wohnung einzurichten, schließlich der Nihilismus: all das sind Momente, die der Geist der Rache nährt.

Ganz besonders im Bejahen des Unglücks setzt sich Nietzsche in eine radikale Gegenposition zum Geist der Rache. Seine dionysische Bejahung des Lebens und von allem, was damit zwangsläufig an Leid zu ertragen ist, setzt einen beeindruckenden Kontrapunkt gegen die Verachtung des Lebens der Menschen des Ressentiments:

„Das Vergangne am Menschen zu erlösen und alles ‚Es war‘ umzuschaffen, bis der Wille spricht: ‚Aber so wollte ich es! So werde ich’s wollen –‘

- dies hieß ich ihnen Erlösung, dies allein lehrte ich sie Erlösung heißen. --“<sup>85</sup>

Auf dieses, mit der Nietzsche eigenen Präzision ins Herz des Problem stoßende, „Es war“ werden wir in der Konklusion der jetzt besprochenen Eigenschaften zurückkommen. Hier sei der den aktiven Kräften entgegen gesetzte Charakter des Ressentiments betont:

„Verachtet wird der Feige, der Ängstliche, der Kleinliche, der an die enge Nützlichkeit Denkende; ebenso der Misstrauische mit seinem unfreien Blicke, der Sich-Erniedrigende, die Hunde-Art von Mensch, welche sich misshandeln lässt, der bettelnde Schmeichler, vor Allem der Lügner“<sup>86</sup>

---

Ich nehme diese eindruckstarke Textpassage als Anlass, in aller Deutlichkeit darauf hinzuweisen, dass Nietzsche mit seinen Analysen über Herren- und Sklavenmoral (Sklavenmoral, weil „sich das Individuum in ihr unter Preisgabe seiner Selbständigkeit – also ‚sklavisch – einem abstrakten Prinzip

---

<sup>84</sup> vgl. Deleuze (2002) S.128

<sup>85</sup> Z III, „Von alten und neuen Tafeln“ (3)

<sup>86</sup> vgl. GB 260

unterwirft.“<sup>87</sup>) keineswegs fordert, alle Menschen sollten zu Herren erzogen werden. Der Herr ist vielmehr die Ausnahme und weder der Herr kann es sich aussuchen, Herr, noch der Sklave, Sklave zu sein.

„Ebenso nämlich, wie das Volk den Blitz von seinem Leuchten trennt und letzteres als *Thun*, als Wirkung eines Subjekts nimmt, das Blitz heisst, so trennt die Volks-Moral auch die Stärke von den Äusserungen der Stärke ab, wie als ob es hinter dem Starken ein indifferentes Substrat gäbe, dem es *freistünde*, Stärke zu äussern oder auch nicht.“<sup>88</sup>

Wir können natürlich darüber diskutieren, ob es nicht unmoralisch ist, die Moral selbst als Problem zu nehmen<sup>89</sup> - gegeben aber, wir tun dies, so fehlt schnell der Boden unter den Füßen, im Zuge eines solchen Versuchs, das Bemühen um Redlichkeit, oder auch die Wahl der Sprache – *unmoralisch* zu heißen.

Nietzsche nennt seine Philosophie der Umwertung aller Werte deshalb „Immoralismus“. Er verzichtet nicht bloß auf moralische Urteile, vielmehr bekämpft er den als selbstverständlich angenommenen Vorherrschaftsanspruch, der aller Moral innewohnt. Er stellt sich *gegen* die Moral – bleibt aber eben dadurch der Moral indirekt verbunden, da auch dieser Kampf seinen eigenen Idealen, seinen Tugenden treu bleiben muss.<sup>90</sup>

---

Dass der Mensch des Ressentiments selbst zur Liebe nicht fähig ist, heißt noch keineswegs, dass er dies nicht von Anderen verlangen würde. Das Prinzip seiner Moral ist die Nützlichkeit. Er sieht sich gern als einer, der – zwischen zwei Herren stehend – sich Vorteile herauspickt. „Widriger aber sind mir noch alle Speichellecker; und das widrigste Tier von Mensch, das ich fand, das taufte ich Schmarotzer: das wollte nicht lieben und doch von Liebe leben.“<sup>91</sup> Gleichwohl er selbst in Passivität lebt und sein Glück in der Narkose<sup>92</sup> sucht, ist er doch all jenen gram, die ihn nicht lieben und ernähren<sup>93</sup>.

Der Mensch des Ressentiments braucht, um sich als gut setzen zu können, immer erst einen Feind, einen Bösen, von dem er sich abheben kann. Er „concipirt ‚den Bösen‘, und zwar als Grundbegriff, von dem aus er sich als Nachbild und Gegenstück nun auch einen ‚Guten‘ ausdenkt – sich selbst!...“<sup>94</sup> Er hat demgemäß beständig Not, sich Böse in seiner Nähe zu suchen. Dementsprechend ist sein böser

---

<sup>87</sup> Gerhardt (2006) S.168

<sup>88</sup> GM I, 13, Thematik wird in §2.4 fortgesetzt

<sup>89</sup> MR Vorrede (3)

<sup>90</sup> vgl. Gerhardt(2006) S.169

<sup>91</sup> Z III, „Vom Geist der Schwere“ (2)

<sup>92</sup> vgl. GM I, 10

<sup>93</sup> vgl. Deleuze (2002) S.129

<sup>94</sup> GM I, 10



Blick ausgeprägt: er hat feine Sinne für Unrecht und Schuld und klagt mit Leidenschaft an. Den klagt er an, der nicht *sein* Glück und *seinen* Vorteil im Blicke hat, denn er sieht dieses als seine Rechte an. Immer der andere ist schuld, wenn ich nicht geliebt werde, wenn es mir nicht gut geht. Aber auch der andere ist für sein eigenes Leid verantwortlich. Der Mensch des Ressentiments kann nur in solch verfeindetem, giftigem Klima gedeihen. Nochmals gesagt: der Herr setzt sich zuerst als gut – und blickt dann erst auf das ihm Fremde (das er „schlecht“ heißt). Die Formel des Sklaven aber lautet: „*Du bist böse, also bin ich gut.*“<sup>95</sup>

Fassen wir die bisher differenzierten Eigenschaften des Ressentiments zusammen<sup>96</sup>: (1) die Ohnmacht, zu bewundern, Ehrfurcht zu zeigen, zu lieben; (2) Die Passivität; (3) Die Zurechnung von Fehlern, die Verteilung von Verantwortlichkeiten, die fortwährende Anklage.

Davon ausgehend können wir uns dem Wesen des Ressentiments widmen: der Unfähigkeit, die Reaktion auszuführen, dem Zwang, sie immer wieder bloß fühlen zu müssen, dem *Geist der Rache*.

#### §2.3.5 Das Wesen des Ressentiments

Was ist es, das sie bewegt, die Rache? Was will er, der die Rache will, der im und durch das Ressentiment will? Welche Kräfte bewegen den Geist der Rache? Wir haben bereits festgestellt, dass den Menschen des Ressentiments alles, auch das Schöne und Gute verletzen kann. Das Verletzende daran ist aber nicht ein möglicherweise unterstellter böser Wille, auch nicht der Hass gegen die als böse, als ungerecht empfundene Welt. Die verletzende Kraft ist die Ohnmacht des Ressentiments, ihr Unvermögen, mit den Phänomenen fertig zu werden. Die Reaktion auf einen Reiz wird wohl gefühlt. Dieses Gefühl aber bleibt in Spannung, weil die Reaktion auf ewig aufgeschoben ist. Von dem Augenblick weg, da die Reaktion eben *nicht* hat stattfinden können, wächst ein Ungleichgewicht – ein Widerwille:

„Nicht zurück kann der Wille wollen; dass er die Zeit nicht brechen kann und der Zeit Begierde – das ist des Willens einsamste Trübsal. [...] Dies, ja dies allein ist *Rache* selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr ‚Es war‘. [...] Und weil im Wollenden selber Leid ist, darob, dass er nicht zurück wollen kann – also sollte Wollen selber und alles Leben – Strafe sein!“<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> Deleuze (2002) S.130

<sup>96</sup> vgl. Deleuze (2002) 128ff

<sup>97</sup> Z II, „Von der Erlösung“

In diesem Rachedanken ist auch der Grund des Hasses des Menschen des Ressentiments gegen alles, was nicht leidet. Er kann es keinem anderen Menschen vergönnen, dass dieser das Leben genießt und nicht, gleich ihm, ein Angeschirrter an über sich, über das Leben gesetzte Werte ist.

Das „Es war“ drückt dabei eine Tat aus, die in der Erinnerung verfestigt worden ist und nun das vergangene Ereignis darstellt<sup>98</sup> – als dieses Ereignis ist es für den Willen nicht mehr zu erreichen. Erst und immer mit der (bewussten) Tat „entstehen“ so Zeit, wie Mensch<sup>99</sup>. Die Kluft aber, die bei jeder Handlung zwischen der Unmittelbarkeit der Tat und ihrer Vergangenheit in der Erinnerung entsteht, stellt den Ausgangspunkt des Leidens des Menschen des Ressentiments dar. Wie wir bereits in §2.3.2 gesehen haben, ist der Ausweg des Menschen des Ressentiments aus dieser Krise, das Wollen zu Nicht-wollen zu machen.

Böhler erkennt noch mehr Bedeutungen des Nietzscheschen „Es war“. Drei Aspekte des Widerwillens gegen die Zeit, genauer gegen die „*Irreversibilität der chronologischen Zeitabfolge*“<sup>100</sup> sollen hier kurz vorgestellt werden.

Das „Es war“ kann zum ersten als „das Leiden *am ständigen Entstehen und Vergehen*“<sup>101</sup> aufgefasst werden. Es handelt sich dabei um einen Widerwillen gegen die ständige Veränderung und Unsicherheit, die das Werden zwangsläufig mit sich bringt. Der Wunsch, das Werden dem Sein zu unterwerfen führt schließlich zur Predigt des Wahnsinns: „Alles vergeht, darum ist alles wert, zu vergehn!“<sup>102</sup>

Zum zweiten kann im „Es war“ die Erinnerung in ihrem schlechtesten Sinne gesehen werden. Vergangenheit, die von uns archiviert wurde und die wir nun nicht mehr loswerden.

„Nun können aber auch die so memorierten Primärerfahrungen von uns als Klotz und Ballast erfahren werden, der uns daran hindert, weiter fortzuschreiten, indem wir über unsere Gewesenheit hinwegtanzen, um dem Leben *neue* Differenzen und Lockungen zu entreißen.“<sup>103</sup>

Dieses ist also der paralyisierende, der das Leben in Ketten legende Aspekt der Vergangenheit: einer Vergangenheit, die uns nicht los lässt, mit der wir niemals fertig werden können, die uns beschwert und damit vom Tanzen, das heißt davon, Sinn und Wert *selbst* in Handlungen zu legen – *seinen eigenen* Sinn in Ding und Handlung zu legen – abhält.

Zum dritten kann die Vergangenheit im schlechten, im beschwerenden Sinne des ungewollten, des *nichtgewollten* „Es war“, des Widerwillens gegen das Leben sich auf den Aspekt der traumatischen

---

<sup>98</sup> vgl. Gerhardt (2006) S.102

<sup>99</sup> vgl. Gerhardt (2006) S.102

<sup>100</sup> Böhler (2005) S.150

<sup>101</sup> Böhler (2005) S.150

<sup>102</sup> Z II, „Von der Erlösung“

<sup>103</sup> Böhler (2005) S.150

Wiederkehr des Erlebten beziehen. Gerade peinliche, peinigende Erinnerungen, die zwänglich rekapituliert und damit permanent wiederholt, wieder geholt werden, zeigen, dass der Gedächtnisapparat jenseits des Lustprinzips arbeitet<sup>104</sup>. Das Problem dabei ist, dass ein derartiger Konflikt, nachträglich nicht mehr zugänglich ist. Um nicht so zu schmerzen, verkleidet er sich, tritt niemals offen zu Tage, am ehesten noch im Traum; nun aber entgleitet er unserem mächtigen logischen, rationalisierenden Apparat. Wie wir im psychologischen Teil dieser Arbeit (§4) sehen werden, ist es dem Menschen nämlich ein geringes Problem, bewusste Konflikte in Bezug auf Wünsche, Einstellung und Verhalten zu überwinden. Beim „Traumaerlebnis“ hingegen ist das Schwierige, dass es gleichzeitig Vergangenheit, da nur in der Erinnerung, und Gegenwart, da es akut erlitten wird, ist.

„Was jetzt den Widerwillen gegen das Leben in uns erzeugt und von uns als Einwand gegen das Leben erlebt wird, ist vielmehr die Unmöglichkeit, einen traumatischen Konflikt nachträglich *verarbeiten*, *aufösen* und schließlich *vergessen* zu können. Nicht mehr das ständige Vergehen der Zeit, sondern ganz im Gegenteil das *nicht mehr Loswerden und Vergessen* können von einst Gewesenem kränkt uns jetzt und erregt nun unseren Unmut. Der Wille leidet jetzt am Widerwillen gegenüber seiner eigenen *tragischen* Vergangenheit, mit der er nicht mehr fertig wird. Sie erweist sich als unwälzbarer Stein, der die Zukunft ein für allemal überschatten und in ihrer Bewandnisganzheit vorstrukturieren wird. Der Erwartungshorizont unserer retentionalen Archive hat sich nun verschlossen und auf die Enge des Gewesenen reduziert.“<sup>105</sup>

Damit aber lässt sich das Leben nun gar nicht mehr entgiften, da das unschuldige Wollen, das befreiende Schaffen, überhaupt das Bejahen nicht mehr möglich ist. Somit beginnt der Abstieg zum Menschen des Ressentiments, der nur noch von seiner Gier nach Rache und Strafe getrieben ist, unfähig zu lieben und zu bejahen. So beginnt sich Leben gegen Leben zu wenden und jener Habitus zeitigt sich, den Freud den Todestrieb nennt. Dieser „stellt ein Leben *Jenseits* des Lustprinzips dar, das sich als Archiv der Rache inmitten der Zeit installiert“<sup>106</sup>.

„Ein solcher Wahnsinn bedeutet immer ein Zuviel und Zuwenig an *Vergessenkönnen*. Ein Zuviel an Vergessen, insofern das Lebewesen in diesem Verhängnis darauf *vergisst*, seiner Bestimmung nach *um-schaffender* Wille zu sein. Ein Zuwenig an Vergessen, insofern der Todestrieb Gewesenes gerade nicht mehr verarbeiten und *vergessen* kann, sondern permanent zwänglich wiederholen muss.“<sup>107</sup>

---

<sup>104</sup> vgl. Böhler (2005) S.151

<sup>105</sup> Böhler (2005) S.152

<sup>106</sup> Böhler (2005) S.152

<sup>107</sup> Böhler (2005) S.152

Die Auflösung dieses Untergehens im negativen Sinne ist in der Bejahung zu suchen. Der Wille muss zu allem was war, auch nachträglich noch ja sagen, er muss zurückwollen und das Geschehene, das Zufällige als ein Notwendiges akzeptieren, mehr noch: gutheißen. Einzig durch diesen schaffenden Willen kann Nietzsche zu dem kommen, was er seine innerste Natur und auch seine „Formel für die Größe am Menschen“<sup>108</sup> nennt: *amor fati*, die Bejahung des Schicksals, das Nicht-anders-wollen: nicht in Vergangenheit, nicht in Zukunft, nicht in aller Ewigkeit.

#### §2.4 Das schlechte Gewissen: Verantwortlichkeit und Verdopplung der Welt

Angesichts der Starken sehen sich die Schwachen notwendigerweise als geringer an, solange sie es nicht geschafft haben, deren Werte zu verwerfen und mit allen Mitteln zu verleumden, zu vergiften. Erlösung von den Starken kann den Schwachen allerdings nur gelingen, wenn sie die Starken dazu überreden, so wie sie zu fühlen, denn gleich den Schafen können sie trotz zahlenmäßiger Überlegenheit doch keine größere Macht als der Raubvogel darstellen.

„Sie [die weltverneinenden Asketen und deren Anwälte] erfahren sich als die ‚Schlechtweggekommenen‘ und ‚Missrathenen‘, und machen sich ihr Dasein erträglich, indem sie das der anderen abwerten. Ihre Genialität liegt in der Fähigkeit, von sich abzulenken und den tatkräftigen, lebensfrohen Naturen ihre unbelastete Daseinsweise zum Vorwurf zu machen.“<sup>109</sup>

Der Mensch des Ressentiments erträgt es nicht, sein eigenes Elend zu sehen – er fühlt sich gar schlecht, wenn es ihm gut geht. Wen sollte er noch anklagen, an wem Rache nehmen? Nein, er darf gar nicht glücklich sein und wer es ist, der ist böse – an dem lässt er seine Rache aus. Das aber ist das Grausamste: den glücklichen Menschen dazu zu überreden, sich für sein Glück zu schämen:

„...es ist eine Schande, glücklich zu sein! *es gibt zu viel Elend!*“ ...Aber es könnte gar kein größeres und verhängnisvolleres Missverständnis geben, als wenn dergestalt die Glücklichen, die Wohlgerathenen, die Mächtigen an Leib und Seele anfiengen, an ihrem *Recht auf Glück* zu zweifeln.“<sup>110</sup>

Nietzsche nennt dies die „verkehrte Welt“. Die Starken sollen von den Schwachen getrennt sein, damit diese jene nicht mit der Schwäche anstecken. Der Starke hat ein Vorrecht vor dem Schwachen, wie die

---

<sup>108</sup> EH „Warum ich so klug bin“ (10)

<sup>109</sup> Gerhardt (2006) S.159

<sup>110</sup> GM III, 14

Glocke mit vollem Klange ein Vorrecht vor der misstönigen hat<sup>111</sup>. Der Starke hat also nicht nur das Recht, sondern die Verpflichtung, da zu sein.

Wie wir bereits in §2.3.4 angedeutet haben, ist es für den Menschen des Ressentiments essentiell, dass er den Starken für seine Stärke verantwortlich machen kann<sup>112</sup>, um ihn sich für sein Glück schuldig fühlen zu lassen. Der Schwache denkt zum Tun immer noch einen Täter hinzu, er sieht ein Sein hinter dem Wirken. Er „setzt dasselbe Geschehen einmal als Ursache und dann noch einmal als deren Wirkung“<sup>113</sup>. Es ist per se nicht möglich, für eine Tat eine einzige Ursache anzugeben, eine alleinige Ursache zu isolieren. Und selbst dies gegeben, so zieht doch diese eine Ursache noch einen unendlichen Rattenschwanz an Ursachen hinterher – eine Kette von Unmöglichkeiten<sup>114</sup>.

„Niemand ist dafür verantwortlich, dass er überhaupt da ist, dass er so und so beschaffen ist, dass er unter diesen Umständen, in dieser Umgebung ist. Die Fatalität seines Wesens ist nicht herauszulösen aus der Fatalität alles dessen, was war und was sein wird. Er ist *nicht* die Folge einer eignen Absicht, eines Willens, eines Zwecks [...] es ist absurd, sein Wesen in irgendeinen Zweck hin *abwälzen* zu wollen. Wir haben den Begriff ‚Zweck‘ erfunden: in der Realität *fehlt* der Zweck...“<sup>115</sup>

Genau gegen dieses Denken spricht der Mensch des Ressentiments an. Ohne das Gefühl der Verantwortlichkeit des Menschen für seine Taten ist das schlechte Gewissen nicht denkbar. Genau darum aber führt der Mensch des Ressentiments eine zweite Welt in das Bewusstsein der Menschen ein: er spaltet die Welt in eine Welt des Geschehens und eine der Schuld, der Täter und der notwendigen Strafe. Somit verdoppelt er die Welt und setzt so dem Erleben und Handeln einen als gleich, wenn nicht gar als älter zu betrachtenden Bruder vor: das Richten und Urteilen. Die eine Welt soll mit der anderen ursprünglich in Beziehung sein, so will es der Mensch des Ressentiments gedacht haben. Denn „wo Leid war, da sollte immer Strafe sein“<sup>116</sup>. Jede Handlung soll daraufhin hinterfragt werden, soll als darin verursacht angesehen werden, dass sie einer Tat Täter ist.

Wenn es unmöglich ist, ein Geschehen auf *eine* Ursache zurückzuführen, verliert es auch jeden Sinn, einen ‚Willen‘ dafür in Anspruch zu nehmen. Als ein für sich bestehendes Vermögen kann es den Willen nach Nietzsche ohnehin nicht geben. Er ist nur eine

---

<sup>111</sup> vgl. GM III, 14

<sup>112</sup> GM I, 13: „Ebenso nämlich, wie das Volk den Blitz von seinem Leuchten trennt und letzteres als *Thun*, als Wirkung eines Subjekts nimmt, das Blitz heisst, so trennt die Volks-Moral auch die Stärke von den Äusserungen der Stärke ab, wie als ob es hinter dem Starken ein indifferentes Substrat gäbe, dem es *freistünde*, Stärke zu äussern oder auch nicht. Aber es gibt kein ‚Sein‘ hinter dem Thun, Wirken, Werden; der ‚Thäter‘ ist zum Thun bloss hinzugedichtet“

<sup>113</sup> GM I, 13

<sup>114</sup> vgl. Gerhardt (2006) S. 171

<sup>115</sup> GD, „Die vier großen Irrtümer“ (8)

<sup>116</sup> Z II, „Von der Erlösung“

nachträgliche Zutat zum Geschehen, geboren aus dem ‚Instinkt‘, andere verantwortlich zu machen, aus der Lust zu richten und zu strafen.“<sup>117</sup>

Je stärker die Verantwortlichkeit gedacht werden kann, je fester eingebrannt der Irrglaube ist, hinter dem Tun stehe *ein* Wollen, ein verantwortliches, schuldiges Subjekt, desto besser für den Ankläger des Lebens – ist vielleicht die Aufklärung auch aus diesem Grund eine Erfindung christlich geprägter Länder?

Nietzsche sieht das Wollen als eine Vielzahl von Kräften, von Gefühlen in Präsenz eines kommandierenden Gedankens, sowie eines Affekts der Überlegenheit. Wille schließlich wird die Zunahme des Machtgefühls genannt, welche mit allem Gelingen einhergeht<sup>118</sup>. Die für das schlechte Gewissen notwendige Moral ist von diesem Ausgangspunkt her gedacht nicht mehr möglich. Sie stellt sich zumindest als ein Irrtum heraus – insofern sie aber nur Anspruch auf Gültigkeit erheben kann, so sie ihr wahres Motiv – der aus Schwäche als notwendig durch List zu erringende Machtvorteil über den anderen – nicht bekannt gibt, kann sie als Kunst des Täuschens, als Lüge angesehen werden<sup>119</sup>.

Im Sinne seines Gedankens des Immoralismus darf die Moral nicht getrennt von den Motiven gesehen werden, die dem Menschen Antrieb und Sinn vermitteln. Sie „kann jetzt nur noch das bedeuten, was ein seiner selbst bewußtes Individuum in Übereinstimmung mit seinen dominierenden Antrieben als seine eigene Lebensrichtung erkennt, bestimmt und festhält.“<sup>120</sup> Dass damit kein Verlust der Moral, keine Rechtfertigung jedes Verhaltens durch individuelle Vorlieben gemeint ist, steht für Nietzsche, den Freund des Edlen und Noblen, außer Frage. Gerhardt betont,

„dass hier eine *Moral für höchste Ansprüche* entworfen wird. ‚Rücksicht, Selbstbeherrschung, Zartsinn, Treue, Stolz und Freundschaft‘ – das ist die Wiederaufnahme antiker Tugenden auf exklusivem Niveau und es spricht vieles dafür, dass Nietzsche nicht aus Missachtung der Moral, sondern im Gegenteil, wegen seiner gesteigerten Erwartungen an sie zum Immoralisten – das heißt: zum moralischen Antagonisten der herrschenden Moral – geworden ist.“<sup>121</sup>

Im Immoralismus ist das schlechte Gewissen nicht notwendig – das aber heißt nicht, dass es kein Gewissen oder keine Richtlinien gäbe; dass nicht auch Wert und Unwert von Handlungen der Gegenstand von Beurteilungen, von Meinungen und Diskursen sein würden.

Nietzsche nennt denjenigen, der die Illusion des Allgemeinheitsanspruchs *der* Moral durchschaut hat, der sich seine eigenen Ziele und Werte macht, den „freien Geist“.

---

<sup>117</sup> Gerhardt (2006) S.171f

<sup>118</sup> vgl. Gerhardt (2006) S.172

<sup>119</sup> vgl. Gerhardt (2006) S.173

<sup>120</sup> Gerhardt (2006) S.174

<sup>121</sup> Gerhardt (2006) S.176

Er [der freie Geist] begreift sich selbst bewusst und ausdrücklich als ‚Willen zur Macht‘. Und erst wenn er gegenüber sich und anderen in aller Freiheit seines Wollens und Schaffens diesen letztlich unverfügbaren Impuls aus seinem Inneren bejaht, kommt er im vollen Sinne zu sich selbst, Dann vollendet sich sein ‚eigentliches Macht- und Freiheits-Bewusstsein‘, er wird tatsächlich ‚Herr des *freien* Willens‘ und erlangt das umfängliche Wissen der ‚Verantwortlichkeit‘<sup>122</sup>

Die Verantwortlichkeit des freien Geistes besteht im Gegensatz zu der des Menschen des Ressentiments (der zum schlechten Gewissen überreden will) sich selbst als souveränem Individuum gegenüber – er schafft sich selbst zur Person, deren höchstes Glück er sich fortan als Aufgabe setzt<sup>123</sup>, schließlich ist es für Nietzsche das Natürlichste, sein eigenes Werk und Kind zu lieben – es ist das Einzige, das man auch „von Grunde“ lieben kann<sup>124</sup>.

„Das schließt jedoch nicht aus, dass der souveräne Mensch sich aus *eigenen* Gründen daran [an die überkommene Sittlichkeit] hält. Seine Tugend kann auch nicht aus abstrakten Grundsätzen bestehen, die unterschiedslos für alle und alles gelten. Sie hat vielmehr *sein eigenes* Gesetz zu vollziehen und muß verbindlicher Ausdruck *seines eigenen* Wollens sein. So wird das ‚souveräne Individuum‘, zum ‚autonomen übersittlichen Individuum‘, das seine höchste Tugend darin hat, auch noch ‚Herr‘ über die eigenen Tugenden zu sein.“<sup>125</sup>

Wir sehen, dass die Begriffe Moral, Tugend und Verantwortlichkeit und damit die Welt, wie sie wahrgenommen wird, davon abhängt, ob die aktiven oder die reaktiven Kräfte in einem Menschen die herrschenden sind. Die aktiven Kräfte führen zum souveränen Individuum, die reaktiven zum Menschen des Ressentiments mit seinem schlechten Gewissen und darin zu seiner ewigen untilgbaren Schuld.

„Das schlechte Gewissen ist seiner Natur nach antinomisch, drückt eine Kraft aus, die sich gegen sich selbst kehrt.“<sup>126</sup> Die Lust der Selbstlosigkeit, Selbstverleugnung, Selbstopferung gehört zur Grausamkeit wider sich selbst. Als Lust am Leidenmachen hat das schlechte Gewissen erst die Schönheit hervorgebracht. Erst durch die Erkenntnis des Hässlichen, hässlich zu sein, wird das Bewusstsein von Schönheit möglich.<sup>127</sup>

Trotz (oder gerade wegen?) all dieser Grausamkeit, all diesem Leiden folgt das schlechte Gewissen einem Sinn: kraft des asketischen Ideals bekommt das Leiden einen Sinn. Grausamkeit und Leid

---

<sup>122</sup> Gerhardt (2006) S.210

<sup>123</sup> vgl. MA, erster Band, zweites Hauptstück, „Zur Geschichte der moralischen Empfindungen“, 95

<sup>124</sup> vgl. Z III, „Von der Seligkeit wider Willen“

<sup>125</sup> Gerhardt (2006) S.211

<sup>126</sup> Deleuze (2002) S.96

<sup>127</sup> vgl. GM II, 18

folgen auch einem Willen: einem Willen zum Nichts und gegen das Leben zwar, „aber es ist und bleibt ein *Wille!*... Und, [...] lieber will noch der Mensch *das Nichts* wollen, als *nicht* wollen...“<sup>128</sup>

Ziel des Ressentiments ist es, die aktive Kraft der materiellen Bedingungen ihres Vollzugs und dessen zu berauben, was sie kann. Wenn dies geschieht, so wendet sich die aktive Kraft nach innen, gegen sich selbst: der Ursprung des schlechten Gewissens<sup>129</sup>.

Der Mensch des Ressentiments spricht alles schuldig, was nicht seiner Art zu leben entspricht. Statt zu kämpfen, wählt er das Mittel der „Moralisierung“: allem von ihm als „schlecht“ Empfundene gibt er das Prädikat „böse“, um dann damit die „Schuld“ zu verknüpfen und somit den Starken zum schlechten Gewissen zu verleiten<sup>130</sup>.

## §2.5 Schuld und Leiden

Das Problem an der eben (§2.4) ausgeführten Sinngebung ist, dass das Leiden dadurch an Tiefe gewinnt und vergeistigt wird. Es „wird als Folge einer Sünde, einer Schuld gedacht.“<sup>131</sup> Da das Leiden durch das Ressentiment umgedeutet wird in Schuld-, Furcht- und Strafgefühle<sup>132</sup>, können wir als das typologische Moment des schlechten Gewissens, als das Wiederkehrende und Wesenhafte, das „Woraufhin?“ des Zusammenspiels und der Anordnung der Kräfte, das Schuldgefühl ansehen.

Der Herr sieht den Sinn des Leidens darin, dass es jemand anderem Freude bereitet. „Ist der aktive Mensch in der Lage, sein eigenes Leiden nicht ernst zu nehmen, so weil er sich immer einen vorstellt, welchem es Freude bereitet.“<sup>133</sup> Der Sklave sieht den Sinn des Leidens in der Schuld, es stellt einen „Ausgleich“ der eigenen Schuld dar.

„[I]n wiefern kann Leiden eine Ausgleichung von ‚Schulden‘ sein? Insofern Leiden-*machen* im höchsten Grade wohl that, insofern der Geschädigte für den Nachteil, hinzugerechnet die Unlust über den Nachtheil, einen ausserordentlichen Gegen-Genuss eintauschte: das Leiden-*machen*, - ein eigentliches *Fest*“<sup>134</sup>

Im schlechten Gewissen wird dem Leid ein Sinn gegeben: die Schuld. Diese, wie das obige Zitat zeigt, wird durch das Schaffen von noch mehr Leid bekämpft. Dafür aber braucht der Mensch des Ressentiments „einen für Leid empfänglichen, *schuldigen* Thäter“<sup>135</sup>. Dieser mag zwecks Narkotisierung in der Böartigkeit des Nächsten gesucht werden, „erlöst“ aber erst, wenn man in sich

---

<sup>128</sup> GM III, 28

<sup>129</sup> vgl. GM II, 16

<sup>130</sup> vgl. Gerhardt (2006) S.159

<sup>131</sup> Deleuze (2002) S.141

<sup>132</sup> vgl. GM III, 20

<sup>133</sup> Deleuze (2002) S. 142

<sup>134</sup> GM II, 6

<sup>135</sup> GM III, 15



selbst die Schuld für alles Leiden „erkannt“ hat<sup>136</sup> (erinnern wir uns daran, dass das schlechte Gewissen von den sich nach innen gewendet habenden aktiven Kräften stammt).

Ganz im Gegensatz dazu darf der Mensch des Ressentiments ausgerechnet in seinem moralischen Handeln keine Freude und Befriedigung finden – anders als bei jeder anderen Gewohnheit können ihm seine „guten Taten“ keine Freude machen?<sup>137</sup> Nietzsche dazu:

„Wieviel Vergnügen macht die Moralität! Man denke nur, was für ein Meer angenehmer Tränen schon bei Erzählungen edler, großmütiger Handlungen geflossen ist! Dieser Reiz des Lebens würde schwinden, wenn der Glaube an die völlige Unverantwortlichkeit überhandnähme.“<sup>138</sup>

Der Mensch des Ressentiments verneint also nicht nur seine Verantwortlichkeit für die Strafe, er verneint auch seinen Verdienst dabei, so zu handeln, wie er es von sich verlangt – vor sich selbst! Er gesteht sich sein Verlangen nach Lob und Schmeicheleien bloß nicht ein – damit verschwindet es aber nicht, ganz im Gegenteil. Nietzsche erkennt als zentrale Figur diesbezüglich die Eitelkeit. Ganz im Sinne der Verdrängung von Trieben wird auch die Eitelkeit stärker, indem sie bekämpft, auch indem sie verwundet<sup>139</sup> wird – und ganz sicher verschwindet sie nicht durch Leugnung. „Wer die Eitelkeit bei sich leugnet, besitzt sie gewöhnlich in so brutaler Form, dass er instinktiv vor ihr das Auge schließt, um sich nicht verachten zu müssen.“<sup>140</sup>

„Alles in allem ist die Moral bloß eine ‚Notlüge‘, auf die der Mensch verfällt, weil er sich und andere über den triebhaft-räuberischen Grundzug seines Daseins täuschen will und täuschen muß“<sup>141</sup>

Das Problem von Schuld und Leiden des Menschen lässt sich in diesem Kontext also im Grunde auf die überlebensnotwendige Lüge der Moral zurückführen. Einer Lüge, die die Welt aus einer Perspektive wahrnehmen lässt, die dem Überleben in Gemeinschaft dient – mit der Redlichkeit dagegen muss sie notwendig in Konflikt stehen.

Um überhaupt erst von Schuld sprechen zu können, um also erst einen aktiven Menschen dazu zu bringen, seine Triebe und unmittelbaren Wünsche zu verneinen und seinen Willen unter den der Nützlichkeit, der Wahrheit, irgendeinen höheren, über dem Leben stehenden Wert zu unterwerfen,

---

<sup>136</sup> GM III, 15

<sup>137</sup> vgl. Gerhardt (2006) S.130

<sup>138</sup> MA, erster Band, zweites Hauptstück, „Zur Geschichte der moralischen Empfindungen“, 91

<sup>139</sup> vgl. MA, zweiter Band, erste Abteilung, „Vermischte Meinungen und Sprüche“, 46

<sup>140</sup> MA, zweiter Band, erste Abteilung, „Vermischte Meinungen und Sprüche“, 38

<sup>141</sup> Gerhardt (2006) S.133

muss er sich für seine Taten verantwortlich fühlen. Das Gefühl der Verantwortlichkeit ist es, mit der die Herrschaft des Menschen des Ressentiments steht und fällt.

Um sich einer Tat verantwortlich zu fühlen, muss allererst die Freiheit gegeben sein, sich anders zu verhalten. Selbstredend, dass dieses Problem in der christlichen Tradition dogmatisch gelöst wurde. Der Mensch kann sich zwischen gut und böse frei entscheiden. Gut, das sind die reaktiven Kräfte, das Ressentiment, das asketische Ideal. Dazu sind zwei Punkte relevant.

1. Denkt man Freiheit als eine Tatsache, verliert sie dadurch ihren Charakter der „Nichtnotwendigkeit“. „Eine bewiesene Freiheit wäre keine Freiheit mehr“<sup>142</sup>. Bei der Freiheit handelt es sich, genau wie bei der Moral, um eine notwendige Lüge, eine Illusion, der wir aufsitzen müssen, um leben zu können. Es handelt sich dabei aber um mehr als ein „bloßes Bewusstsein“ ihrer selbst – erst durch die Illusion der Freiheit kann der Mensch zum selbstbewussten Individuum werden<sup>143</sup>. Einem Individuum, das aus dem „Mitvollzug“<sup>144</sup> des Lebens hervorgeht – durch diese Art der Vorstellung von Selbständigkeit fällt die Notwendigkeit, zwischen Leib und Seele, mechanischer Außenwelt und freiem Ich, zwischen Weltlichem und Transzendtem zu unterscheiden, weg.
2. Der Mensch des Ressentiments nimmt eine Verdopplung der Welt vor (siehe dazu §2.4) Es liegt aber kein Verdienst darin, etwas nicht zu tun, was man nicht kann. Es gibt auch keine Moral, die einer anderen überlegen wäre, so dass der Starke sich genötigt fühlen müsste, wie der Schwache zu denken. Womit sollte der Wert einer Moral gemessen werden, wenn nicht aus einer Moral heraus – nun aber wird der Boden der Argumentation glatt... Selbstverständliche Verallgemeinerungen von der eigenen Moral auf *die* Moral verlieren in diesem Licht radikal an Kraft. *Die* Moral verliert radikal an Kraft. *Die* Moral erhebt den Anspruch, für das Leben als Ganzes Gesetze oder zum Mindesten Richtlinien bereitstellen zu können. Dafür aber müsste sie von jenseits des Lebens aus sich zum Lebendigen äußern können und alles Leben zugleich in sich repräsentieren<sup>145</sup>. Viel grundlegender, als die Gesetze uns regeln, regelt das Leben die Gesetze – regelt das Leben die Moral.

„Man müsste eine Stellung *außerhalb* des Lebens haben, und andererseits es so gut kennen, wie einer, wie viele, wie alle, die es gelebt haben, um das Problem vom *Wert* des Lebens überhaupt anrühren zu dürfen: Gründe genug, um zu begreifen, dass dies Problem ein für uns unzugängliches Problem ist. Wenn wir von Werten reden, reden wir unter der Inspiration, unter der Optik des Lebens: das Leben selbst zwingt uns, Werte anzusetzen, das Leben wertet durch uns, *wenn* wir Werte ansetzen... Daraus

---

<sup>142</sup> Gerhardt (2006) S.135

<sup>143</sup> vgl. Gerhardt (2006) S.135

<sup>144</sup> vgl. Gerhardt (2006) S.150

<sup>145</sup> vgl. Gerhardt (2006) S.170

folgt, dass auch jene *Widernatur von Moral*, welche Gott als Gegenbegriff und Verurteilung des Lebens fasst, nur ein Werturteil des Lebens ist“<sup>146</sup>

Es ist das reaktive Leben, von dem Nietzsche hier spricht. Erst dieses hat Moral, hat das asketische Ideal nötig – als einen Kunstgriff in der Erhaltung des Lebens<sup>147</sup> – wir werden von dieser Charakteristik der Moral noch im Zuge der Wahrheitsdiskussion in Zusammenhang mit dem asketischen Ideal (§3.2.5) hören.

Wir haben anhand des Edlen und Noblen bereits gesehen, dass Nietzsche in seinen Moraldiskussionen ebendiese nicht zur Gänze verwirft, wie man leicht zu glauben geneigt sein mag. Der große, verhängnisvolle Fehler an der christlichen Moraltradition ist ihr Anspruch auf Allgemeingültigkeit, ihr angeblich göttlicher Ursprung.

„Und dennoch kommt man im Nachdenken über die Moral einer Antwort auf die Sinnfrage theoretisch wie praktisch am nächsten. Hier nämlich wird die *Instanz* ermittelt, die diese Frage stellen *und* beantworten kann. Es ist das seiner selbst bewusste Individuum, das Werte braucht und nach Sinn verlangt, um überhaupt nach eigenen Vorstellungen leben zu können.“<sup>148</sup>

Das jeweilige Individuum ist die Instanz, die kraft seiner „Redlichkeit“ und „Wahrhaftigkeit“<sup>149</sup> nicht nur Träger, sondern auch Urheber seines Sinns ist. Diese Prioritätsverschiebung weg von tradierten Werten heißt Nietzsche den „freien Geist“, ein solcher Mensch steht „jenseits von Gut und Böse“. Jenseits von Gut und Böse ist immer das Eigentliche, das Messende, das Eigene. Und die Moral ließe sich nicht halten, wäre sie nicht *meine* Moral – *auch* meine Moral? „Was aus Liebe getan wird, geschieht immer jenseits von Gut und Böse.“<sup>150</sup> Liebe aber ist gerade das Egoistische<sup>151</sup> per definitionem. Daneben ist plötzlich nichts mehr von Wert. Es ist immer zuerst *meine* Moral – inwiefern dieses „*meine*“ aus dem allen Menschen Gemeinsamen, oder auch aus dem mir von anderen Menschen Mitgegebenen kommt, ist sekundär.

---

<sup>146</sup> GD, „Moral als Widernatur“ (5)

<sup>147</sup> vgl. GM III, 13

<sup>148</sup> Gerhardt (2006) S.136

<sup>149</sup> vgl. Gerhardt (2006) S.137

<sup>150</sup> GB 153

<sup>151</sup> vgl. W, 777

## §2.6 Die Genealogie des Nihilismus

Der Nihilismus ist der Wille zum Nichts. Soviel gegeben, können wir uns an die Analyse heranwagen. Es handelt sich bei ihm nicht um jenen Glaubensausspruch, es gäbe nichts in der Welt. Er ist auch kein Ursprungspunkt, „Nullpunkt“, von dem her erst Wert zu denken wäre.

Ein Wille, das ist das Wirken von Kraft auf Kraft. Der Wille zum Nichts kann aber keinesfalls das Wirken einer aktiven, einer bejahenden Kraft sein. Es sind immer reaktive Kräfte, die dem Nihilismus zu Grunde liegen. Reaktive Kräfte aber dienen nicht dem Leben, sondern der Nützlichkeit, sie passen sich an (§1.2). Der Nihilismus kann also – wie die reaktiven Kräfte – niemals zur Herrschaft kommen, ohne das (noch) unschuldige Wollen, die Bejahung des Lebens, die Bejahung seiner selbst und der Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse anderem gegenüber, von dem zu trennen, was sie nährt: die aktiven Kräfte.

Wie dieses? Auf welchem Boden mag eine Macht wachsen, die tief genug griffe, sich dagegen zu behaupten? Es ist „die Fiktion höherer Werte, die ihm [dem Nihilismus] diesen Un-Wert verleihen, der Wille zum Nichts, der sich in diesen höheren Werten äußert.“<sup>152</sup> Somit sind wir dem eingangs gesagten wieder sehr nahe, sehen es aber in gänzlich anderem Licht erstrahlen. Der Wille zum Nichts ist primär *kein* Wille zum Ende, zum „Nicht-Sein“, sondern ein Wille zum „Un-Wert“<sup>153</sup>. Dieser „Un-Wert“ aber heißt sich selbst „höherer Wert“, das heißt: „über dem Leben stehender Wert“. Damit aber schließt sich der Kreis. Der Nihilismus verachtet den Wert des Lebens, er zwingt das Leben, das ihm vorausgeht, auf dem er selbst erst sich bewegt, *aus* und *in* dem er allererst hervorgeht, unter Nützlichkeitsbestimmungen. Das Leben selbst, all das Gewollte, Lust und Leid stellen keine Werte mehr dar. Das Eigentliche, das Messende zeigt sich nicht in dieser Gestalt, sondern als eine erdachte Hinterwelt.

Nietzsche erkennt aber sehr wohl, dass es sich hier nicht um einen zufälligen, gar einen unglücklichen Prozess handelt, sondern vielmehr um das Wesen des Menschen selbst. „Was ihn [den Menschen] und seine Welt konstituiert, ist nicht nur ein besonderer Typus von Kräften, sondern ein allgemeines Werden von Kräften. Nicht die reaktiven Kräfte im Besonderen, sondern das Reaktiv-werden aller Kräfte.“<sup>154</sup>

Der Nihilismus, das „Reaktiv-werden“ der Kräfte folgt nicht notwendig auf die Genese der aktiven Kräfte – dies aber macht das Wesen des Menschen aus. Im Lichte dieser Erkenntnis lässt sich schon erahnen, dass es der Übermensch ist, auf den die „Umwertung aller Werte“ abzielt.

---

<sup>152</sup> Deleuze (2002) S.161

<sup>153</sup> vgl. Deleuze (2002) S.161

<sup>154</sup> Deleuze (2002) S.181

### §3 Die Überwindung des Nihilismus

#### §3.1 Die Umwertung aller Werte

Unser Ausgangspunkt ist, dass die reaktiven Kräfte den Platz der über dem Leben stehenden Werte einnehmen. Sie haben die aktiven Kräfte bereits von dem getrennt, was sie können und damit den Menschen zu einem „Tier, das nicht vergessen kann“ gemacht. Erst kraft des außergewöhnlichen Gedächtnisses des Menschen kann dieser zu dem vergeistigten Wesen werden, das er *ist*. Nicht totgeschwiegen werden soll hier auch die offensichtliche Voraussetzung für das Reaktiv-werden der Kräfte: zuerst herrschen über den Menschen (das Kind, das unschuldig wollende Wesen) mit Notwendigkeit die aktiven Kräfte. Diese aber „bilden nur die Nahrung für ein allgemeineres Werden der Kräfte, das den Menschen und seine Welt definierende Reaktiv-werden aller.“<sup>155</sup>

Wie? Sollte Nietzsche den „höheren Menschen“, wie er im vierten Teil des Zarathustra besprochen wird, tatsächlich als das Wesen des Menschen ausgeben? Dies zu glauben mag den großen Ekel auslösen, der sich hier als radikales Moment gegen das Innehalten in unseren Überlegungen versuchen darf. Nietzsche führt uns seinen Einwand an diesem Wesensverständnis an der Gestalt eines Hirten – in aller notwendigen Sprachgewalt – vor.

„Sah ich je so viel Ekel und bleiches Grauen auf *einem* Antlitze? Er hatte wohl geschlafen? Da kroch ihm die Schlange in den Schlund – da biß sie sich fest.

Meine Hand riß die Schlange und riß – umsonst! sie riß die Schlange nicht aus dem Schlunde. Da schrie es aus mir: ‚Beiß zu! Beiß zu!

Den Kopf ab! Beiß zu!’ – so schrie es aus mir, mein Grauen, mein Haß, mein Ekel, mein Erbarmen, all mein Gutes und Schlimmes schrie mit *einem* Schrei aus mir.“<sup>156</sup>

„Je abstrakter die Wahrheit ist, die du lehren willst, desto mehr musst du noch die Sinne zu ihr verführen.“<sup>157</sup> Ganz in diesem Sinne versucht Nietzsche hier, den Leser aufzurütteln aus dem Schläfe, aus der Resignation. Dass er dabei an unser Ekelgefühl appelliert, ist kein Einwand, den Nietzsche gelten lassen würde. Schließlich ist aller Sinn immer auf diese Welt bezogen, in der wir (er-)leben. Kappten wir in Fragen des Sinns den Bezug zu dieser Welt, zu unserem Erleben und unseren Sinnen – *nichts* bliebe über<sup>158</sup>.

Gehen wir diesen Schritt mit Nietzsche mit - geben wir uns nicht zufrieden damit, den „höheren Menschen“ als das Wesen des Menschen anzunehmen *und die Überlegungen damit zu schließen* – so

---

<sup>155</sup> Deleuze (2002) S.182

<sup>156</sup> Z III, „Vom Gesicht und Rätsel“ (2)

<sup>157</sup> GB 128

<sup>158</sup> vgl. Gerhardt (2006) S.75

beginnen wir den langen Weg der „Umwertung aller Werte“. Nehmen wir das Ziel, auf das wir zulaufen werden vorweg, so wird klar, dass dieser Punkt es wert ist, weiter gedacht zu werden.

„- Der Hirt aber biß, wie mein Schrei ihm riet; er biß mit gutem Bisse! Weit weg spie er den Kopf der Schlange -: und sprang empor.-

Nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch – ein Verwandelter, ein Umleuchteter, welcher *lachte!*  
Niemand noch auf Erden lachte je ein Mensch, wie *er* lachte!

O meine Brüder, ich hörte ein Lachen, das keines Menschen Lachen war, - - und nun frisst ein Durst an mir, eine Sehnsucht, die nimmer Stille wird.

Meine Sehnsucht nach diesem Lachen frisst an mir: o wie ertrage ich's noch zu leben! Und wie ertrüge ich's, jetzt zu sterben!-“<sup>159</sup>

*Lachen*, das heißt: das Leben und in ihm das Leiden zu bejahen<sup>160</sup>. Damit allein schon erhebt sich der Hirte (als Ausnahmemensch, der nicht zur „Herde“, zur „reaktiven Gemeinschaft“<sup>161</sup> gehört; als Mensch, der Verantwortung für sich übernimmt) über den höheren Menschen. Das Problem des höheren Menschen ist, dass er den Weg des Reaktiv-werdens geht, dabei aber ein falsches Ziel einschlägt: er wählt die Wahrheit, das Gewissen, Gott... – er wählt *irgendeinen* Wert aus und macht ihn zum allein Messenden, dem Sinn der Erde. Im Lachen überwindet der Erkennende die Vorstellung, das Leben müsse sich seinen Sinn erst gleichsam „von außen“, „von oben“ geben lassen. Dem Leben aber ist nichts mehr äußerlich. Was auch immer zum Leben kommt, kommt erst *in* und *durch* ebendieses. Der Lachende erkennt an, dass das Leben keinen Sinn hat; keinen Sinn, den er ihm (oder *sich*, denn der Lachende ist vom Leben nicht zu trennen) nicht immer aufs Neue erst schaffen müsste. Das Leben kann insofern keinen Sinn sich geben lassen, als es selbst der Grund dessen ist, worauf erst Sinn und Wert gedeihen können – im Lachen kommen wir dieser Erkenntnis am Nächsten – das Lachen bedarf ebenso wenig einer Grundlage, einer bewussten Begründung, wie das Leben dies tut. Mehr noch: genau diese Begründung fehlt hier notwendig.

*Spielen*. Der Spielende bejaht den Zufall und, in ihm, die Notwendigkeit. Das Spiel ist es, das den Willen selbst mit der Zeit noch versöhnt, indem es die darin gesetzten Handlungen umwertet:

„Alles ‚Es war‘ ist ein Bruchstück, ein Rätsel, ein grauser Zufall – bis der schaffende Wille dazu sagt: ‚aber so wollte ich es!‘

- Bis der schaffende Wille dazu sagt: ‚Aber so will ich es! So werde ich's wollen!‘

Aber sprach er schon so? Und wann geschieht dies? Ist der Wille schon abgeschirrt von seiner eignen Torheit?

---

<sup>159</sup> Z III, „Vom Gesicht und Rätsel“ (2)

<sup>160</sup> vgl. Deleuze (2002) S.185

<sup>161</sup> vgl. Reiter (2008) S.63f

Wurde der Wille sich selber schon Erlöser und Freudebringer? Verlernte er den Geist der Rache und alles Zähneknirschen?

Und wer lehrte ihn Versöhnung mit der Zeit, und Höheres, als alle Versöhnung ist?“<sup>162</sup>

Im Spiel des Kindes wird offenbar, dass es, um zu schaffen, nicht nötig, ja hinderlich ist, sich an vorgegebene Regeln, an Gesetze zu halten. Im Schaffen ist die Versöhnung dahingehend überwunden, als das Zerstörte einen Sinn bekommt, indem erst durch die Zerstörung Neues werden kann. Dies ist es, was Nietzsche die „Unschuld des Werdens“ nennt.

„Der entfaltete und zum eigenen Selbstbewusstsein gekommene Geist muß sich in der schöpferischen Produktivität ganz auf das Neue konzentrieren können, um, wie ein Kind neue Verbindlichkeiten zu erzeugen. Sein Medium ist das Spiel, die welt- und selbstverlorene Hingabe an eine Aufgabe, die alle Kräfte fordert, ohne sich in den Bedenken innerer Reflexion zu verlieren.“<sup>163</sup>

*Tanzen.* Das Tanzen schließlich wertet Schweres in Leichtes um. Es bejaht das Werden und darin das Sein. Im Tanz bekommt jede Bewegung einen eigenen Sinn; einen Sinn, der in sich selbst aufgeht. Die Bewegung dient nicht irgendeinem anderen – über dem Leben stehenden – Wert.

Wir können festhalten, dass der Fehler des höheren Menschen – und damit des auf sich Bewendenlassens des Wesens des Menschen als Reaktiv-werden von Kräften – darin liegt, über dem Leben stehende Werte anzunehmen. Es gibt kein göttliches Prinzip, das erst sein müsste, um das Leben bejahen zu können. Die Bejahung des Lebens liegt inhärent in ihm. Auch das Reaktiv-werden der Kräfte, bei dem der höhere Mensch stecken bleibt, stellt nur eine notwendige Vorstufe für die Umwertung aller Werte dar. Der Nihilismus selbst ist dazu nötig, den „Sinn der Erde“ zu schaffen. Wie? Der Nihilismus wird durch sich selbst überwunden? Die Umwertung stellt den vollkommenen Nihilismus dar. Damit eine Umwertung stattfinden kann, muss die Kritik der bestehenden Werte erst abgeschlossen werden. Dies geschieht im vollkommenen Nihilismus: er interessiert sich nicht für deren Folgen – er entwertet die Werte *an* – und *durch* sich<sup>164</sup>.

„Der Wille zur Macht ist Leib, aber was wüssten wir vom Leib ohne Krankheit, die ihn uns kennenlernen läßt?“<sup>165</sup> Diesem Gedankengang folgend müssen wir denken, wenn wir erkennen wollen, warum uns der Wille zur Macht zwar stets zunächst als Grund der Erkenntnis (und damit als reaktiv, als verneinend) erscheint, er aber zunächst Grund des Seins (und damit schaffend, bejahend, aktiv) *ist*.

---

<sup>162</sup> Z II, „Von der Erlösung“

<sup>163</sup> Gerhardt (2006) S.155

<sup>164</sup> vgl. Deleuze (2002) S.187

<sup>165</sup> Deleuze (2002) S.187

Dazu tut Not, uns die Anfänge dahingehender Argumentation in Erinnerung zu rufen: das Tier hat verlernt, zu vergessen; seine Kräfte befinden sich im Reaktiv-werden: es ist Mensch geworden. Wir haben in §1.4 die scheinbar automatisch folgende Ankettung an das Ressentiment und die Vergiftung des Lebens gesehen. Wie? Warum sollte der Wille zum Nichts bloß vergiften? Sollte er dann nicht vielmehr „Wille zur Schwächung“, oder „zur Erniedrigung“ heißen? Nietzsche hat sich hier auch nicht in der Nomenklatur vergriffen; der Wille zum Nichts steuert durchaus auf das Nichts zu: auf die Entwertung aller Werte. Dies ist sein Ziel, seit er sich mit den reaktiven Kräften eingelassen hat, deren Zugpferd er darstellt. Die reaktiven Kräfte jedoch sind es, die die Allianz mit dem Nihilismus kündigen. Einmal von ihm zur Herrschaft über die aktiven gebracht (indem sie diese von dem trennen, was sie können), brauchen sie den Willen zum Nichts nicht mehr – mehr noch: er ist ihnen im Weg. Jetzt stellen die reaktiven Kräfte das Eigentliche, das Messende dar. Sie sind es, die den Menschen des Ressentiments ausmachen, sie vergiften das Leben, indem sie es unter die Knechtschaft über ihm stehender Werte stellen. Die reaktiven Kräfte sind es, deren Machtergreifung das Wesen des Menschen ausmachen. Diese Trennung von Nihilismus und den reaktiven Kräften ist es aber auch, was Nietzsche als Chance sieht, als die große Hoffnung, nicht bei der Wesensbestimmung des Menschen stehen bleiben zu müssen. Ja, das Reaktiv-werden der Kräfte ist das Wesen des Menschen – aber: „Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll.“<sup>166</sup>

Der Nihilismus beendet seine Allianz mit den reaktiven Kräften, bleibt damit aber ein Wille. Und er will auch weiterhin, was er je schon wollte. Damit aber sind auch die reaktiven Kräfte Gegenstand seiner Entwertungstätigkeit geworden. Was bleibt über, wenn wir den Nihilismus bis zum Ende gehen? Nietzsche nennt dieses Verneinen des Sinns als etwas Gegebenes den Tod Gottes:

„Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten?“<sup>167</sup>

Erst wenn der Mensch den ganzen Weg der Entwertung gegangen ist, ist er frei, sich seinen eigenen Sinn zu schaffen – aus sich selbst erst. „Dass *euer* Selbst in der Handlung sei, wie die Mutter im Kinde, das sei mir *euer* Wort für Tugend!“<sup>168</sup> Aufrichtig und redlich ist nicht, wer sich vor einer fremden, äußerlichen Gesetzgebung – über dem Leben stehenden Werten – rechtfertigt; der Weg zu Sinn und Wert führt – in Handlung, wie Einstellung – über das *von selbst* Geschaffene.

---

<sup>166</sup> Z „Zarathustras Vorrede“ (3)

<sup>167</sup> FW 125

<sup>168</sup> Z II, „Von den Tugendhaften“



Es ist das erklärte Ziel in der Umwertung aller Werte, dass der Wille zur Macht unter die Herrschaft der Bejahung fällt. Dazu muss die Kraft der Verneinung der Werte gegen ihre bisherigen Interessen benutzt werden, um letztendlich eben die Verneinung zu verneinen. Dadurch, dass der Mensch untergehen will, indem nämlich der Nihilismus bis zu seinem Ende geht, indem er sich auch noch gegen die reaktiven Kräfte wendet, haben alle Halbheiten und Ausnahmen (alles Reaktive) keinen Bestand mehr vor dem Aktiven, das als Einziges seinen Wert bewahren kann angesichts der Verneinung eines dem Leben von außen zukommenden Sinns kraft imaginierter Hinterwelten. Es ist schlicht nicht mehr möglich, eine Handlung mit dem Verweis auf seine Nützlichkeit zu tun, wenn das Konzept der Nützlichkeit entwertet wurde. Dem Verweis fehlte die Kraft, der Bezug zu einer Macht, die das Leben bindet.

„Die Verneinung als Ganze erfährt in ihrer Substanz eine Konversion, in ihrer Qualität eine Umwertung, *von ihrer eigenen Macht, ihrer Autonomie bleibt nichts mehr übrig*. Konversion des Schweren in Leichtes, des Niedrigen in Hohes, des Leidens in Lust: diese Dreiheit als Tanz, Spiel und Lachen macht in einem aus die Umwandlung des Nichts, die Umwertung des Negativen, die Umwertung oder den Machtwechsel der Negation.“<sup>169</sup>

Die hier beschriebene Umwendung setzt den Fokus wieder dahin zurück, wo er im Leben ursprünglich war, wo er beim Kinde ist. Zu dieser Unmittelbarkeit gelangen wir aber nur zurück, indem wir auch noch den notwendigen, das Leben paralysierenden Weg des Reaktiv-werdens der Kräfte zu Ende gehen. Er, der unser Feind geworden ist, der Nihilismus, der uns fort von der unmittelbaren Selbstverständlichkeit gerissen hat, erlöst auch wieder von dem Leid, das er selbst eingeschleppt hat, indem er Seite an Seite mit den reaktiven Kräften das Leben in die Knechtschaft der über dem Leben stehenden Werte führte. Die namenlose Leere in die uns der Nihilismus nämlich stürzt, indem er auch noch die Lebensmüdigkeit, die Sedativa des asketischen Ideals verneint, lässt nichts mehr „am Leben“, das nicht in sich selbst schon von Wert ist – das aber ist das je Hervortretende meines Willens. Was immer ich will, hat *indem* und *dadurch*, dass ich es will, Wert. Es kann immer nur von *meinem* Guten und Bösen, von *meinem* Weg die Rede sein – „*Den Weg nämlich, den gibt es nicht!*“<sup>170</sup>

Was tun mit all den verinnerlichten Wegen, die sich als richtig, gut und notwendig ausgeben, die als solche von mir gelernt und zitiert wurden? Was von all diesem ist meins, ist aktiv und lebenswert? Die Umwertung *aller* Werte verlangt, dass alles, was einst von Wert, alle Tafeln, Richtlinien, alles, das einst gut oder böse, entwertet, umgeworfen, vernichtet, aufgelöst wird. Alle Werte des Individuums müssen sich entwerten, müssen vom Nihilismus erfasst werden und dieses Entwerten muss auch noch

---

<sup>169</sup> Deleuze (2002) S.191

<sup>170</sup> Z III, „Vom Geist der Schwere“ (2)

bejaht werden: als ein ewiges Prinzip des Handelns, als eine Richtschnur des Herausragenden: ein Maß, an dem sich auch der freie Geist zu messen hat: die „ewige Lust des Werdens“<sup>171</sup>.

„Verbrennen musst du dich wollen in deiner eigenen Flamme: wie wolltest du neu werden, wenn du nicht erst Asche geworden bist!“<sup>172</sup> Dieses Neue, der Phönix, als den sich Nietzsche auch in einem seiner letzten Briefe (an Peter Gast, am 9. Dezember 1888) bezeichnet, gibt ein schönes Sinnbild ab für das Wiedererwachen des Kindes im Manne, für die Unschuld des Wollens abseits von Strafe und Schuld. Ins Große gerechnet: sehen wir doch nicht nur den Menschen, sondern die Kraft überhaupt als unschuldig: wer sagt denn, die Welt, die Weltordnung habe eine moralische zu sein? Woher kommt der Gedanke einer ordnenden Instanz, einer „causa prima“<sup>173</sup> des Seins? Jedenfalls von jemandem, dem es ein Bedürfnis ist, Verantwortung zu säen, der Schuldiger bedarf. Erst im Bewusstsein der Vielheit der Welt kann diese den Geruch von Kerkerluft, von Schuld und Strafe abstreifen – so kommen wir neben der Unschuld des Wollens auch zur Unschuld des Werdens.

„Der Begriff ‚Gott‘ war bisher der größte *Einwand* gegen das Dasein... Wir leugnen Gott, wir leugnen die Verantwortlichkeit in Gott: *damit* erst erlösen wir die Welt. –“<sup>174</sup>

Die Bejahung des Vernichtens der eigenen Werte – schwerlich nur wäre eine größere Aufgabe denkbar; das aber ist es, was den Einsichtigen zu jenem Philosophen macht, den Nietzsche sich wünscht: er, der „*jenseits* von Gut und Böse“ sich stellt und die „Illusion des moralischen Urteils *unter sich*“ lässt<sup>175</sup>.

Was nun ist das Ergebnis der Umwertung? Es ist die Umkehrung der Kräfteverhältnisse: die reaktiven Kräfte werden entwertet. Einzig von aktiven Kräften geht noch Wert aus. All dies geschieht kraft der Bejahung: der Bejahung des Vernichtens, des Nihilismus: auf dass er bis zum Ende gehe und auch die reaktiven Kräfte entwerte; der Bejahung der aktiven Kräfte und der Umwendung, die sie bringen: das Aktiv-werden der Kräfte; das Bejahen des Selbst in allem Wollen und Handeln, ...die Umwertung aller Werte.

Diese *Bejahung* ist etwas sich oberhalb des Menschen Vollziehendes, es ist eine große Ausnahme, nicht des Menschen Gesetz, schon gar nicht sein Wesen. Diese neue Affektivität, die neue Art zu Fühlen – ist das Übermenschliche.

---

<sup>171</sup> EH „Die Geburt der Tragödie“ (3)

<sup>172</sup> Z I, „Vom Wege des Schaffenden“

<sup>173</sup> GD „Die vier großen Irrtümer“ (8)

<sup>174</sup> GD „Die vier großen Irrtümer“ (8)

<sup>175</sup> vgl. GD „Die ‚Verbesserer‘ der Menschheit“ (1)

Die Bejahung ist ohne die Verneinung nicht denkbar: um neue Werte zu schaffen, muss ich immer erst die alten vernichten<sup>176</sup>.

Die Kräfte müssen, um aktiv zu werden, zuerst den Nihilismus bis zum Ende gehen: um unschuldig, wie das Kind zu werden, muss der Geist zuerst Löwe gewesen sein: er muss zuerst alle Werte verneint und vernichtet haben<sup>177</sup>.

Die Bejahung, die von aktiven Kräften kommt, ist eine andere, als die des Ressentiments, die, dem Esel gleich, nur „I-A“ sagen kann. Dieses „I-A“ ist kein affirmatives „Ja“, weil es nicht durch Verneinung abgegrenzt ist. „Und mehr noch, sein Ja (I-A, I-A) ist ein falsches Ja. Er glaubt, dass bejahen *tragen* und auf *aufsichnehmen* bedeutet.“<sup>178</sup>

Ihm geht – erstens – kein „Nein“, keine Destruktion von Werten voraus. Das aber ist Bedingung dafür, Werte zu schaffen. Es stellt – zweitens – keine angreifbaren Werte dar: derjenige, der alles bejaht, hat keine Tafeln der Werte, die zerbrochen werden könnten<sup>179</sup>. Er positioniert sich damit nirgends, er schafft damit nichts.

„Unter der Herrschaft der Bejahung allein wird das Negative auf seine höhere Stufe emporgehoben, in dem Augenblick, da es sich selbst besiegt, überwindet – und lebt weiter; nicht als Macht oder Qualität, sondern als Seinsweise dessen, der mächtig ist. Dann und nur dann wird das Negative Aggressivität, wird die Verneinung aktiv und das Vernichten lustvoll.“<sup>180</sup>

Anstatt vom Negativen auszugehen und darin das Positive zu betrachten, geht Nietzsche vom Positiven aus, und sieht darin das Negative – diese gering klingende Differenz ist gerade das Wesentliche.

### §3.2 Von der Wahrheit

Um Nietzsches Systematik zu verstehen, muss auch die Frage nach seinem Wahrheitsverständnis aufgeworfen werden. Insbesondere wird uns hier interessieren, warum Nietzsches Fragestellung nie auf eine objektive Gültigkeit hinausläuft – eine objektive Gültigkeit, die mit absoluter Autorität auftritt und von der aus alle Probleme in eindeutigem Licht erstrahlen. Darin eine Unmöglichkeit zu erkennen und die Notwendigkeit, das Primat von Kausalität, Objektivität und Wahrheit durch das von Sinn und Wert zu ersetzen, wird Ziel dieser Erörterungen sein. Schließlich ist die Wahrheit auch von Interesse,

---

<sup>176</sup> Z „Zarathustras Vorrede“ (9) „Siehe die Guten und Gerechten! Wen hassen sie am meisten? Den, der zerbricht ihre Tafeln der Werte, den Brecher, den Verbrecher – das aber ist der Schaffende.“

<sup>177</sup> vgl. Z I, „Von den drei Verwandlungen“

<sup>178</sup> Deleuze (1979) S.45

<sup>179</sup> vgl. Deleuze (2002) S.192f

<sup>180</sup> Deleuze (2002) S.194

da es sich bei ihr um eine Kraft handelt. Sie bietet eine gute Gelegenheit, das bisher erworbene Wissen an einem praktischen Beispiel anzuwenden. Es steht zu hoffen, dass dadurch Schwierigkeiten aufgezeigt und gegebenenfalls aufgelöst werden.

Wir werden weder hier, noch auch anderswo, die Frage nach dem „Was?“ der Wahrheit stellen, da wie wir in §2.2 gesehen haben, die Frage nach dem Wesen immer eine nach den darin am Werk seienden Kräften ist. So gilt auch hier:

„Doch gibt es keine Wahrheit, die nicht, bevor sie solche wird, die Wirkung eines Sinns oder die Realisierung eines Wertes wäre. Die Wahrheit als Begriff ist gänzlich unbestimmt. Alles hängt vom Sinn und Wert dessen ab, was wir denken.“<sup>181</sup>

Eine Wahrheit ist immer bedingt durch die ihr zugrunde liegenden Kräfte. Nur in dem jeweiligen Bezugsrahmen und auf dieser Grundlage, ist Wahrheit zu verstehen. Zuerst treten Sinn und Wert einer Sache auf. Diese schmeicheln sich dann in Form einer Wahrheit dem Verstande ein.

Ein Wort voraus zu Nietzsches radikaler Wahrheitskritik: Wir können zwar niemals wissen, ob unserer Wahrnehmung tatsächlich etwas korrespondiert, ob wir tatsächlich etwas *erkennen*, dass wir ebendies aber nicht wissen, ist eine Erkenntnis<sup>182</sup> – diesen Gedanken im Hinterkopf habend, lässt sich Nietzsches Angriff auf das herrschende Wahrheitsideal leichter verstehen.

### §3.2.1 Wahrheit und Schein

„Gesetzt, wir wollen Wahrheit: *warum nicht lieber Unwahrheit?*“<sup>183</sup> Wir haben bereits im Zusammenhang der Diskussion der Dramatisierungsmethode, in §2.2, festgestellt, dass es immer eine Frage nach dem „Wer?“ zu sein hat, verfolgt man das Ziel, dem Wesen eines Phänomens sich anzunähern. Nietzsche insistiert darauf, dass es nicht nur nicht selbstverständlich ist, die Wahrheit als das Messende anzunehmen, sondern dass deren Wirkungsmacht dem falschen Grundglauben der Metaphysik, dem Glauben an die Gegensätze der Werte<sup>184</sup>, zuzuschreiben ist.

„Es ist nicht mehr als ein moralisches Vorurteil, daß Wahrheit mehr werth ist als Schein; es ist sogar die schlechtest bewiesene Annahme, die es in der Welt giebt. [...] Ja, was zwingt uns überhaupt zur Annahme, dass es einen wesenhaften Gegensatz von ‚wahr‘ und ‚falsch‘ giebt?

---

<sup>181</sup> Deleuze (2002) S.114

<sup>182</sup> vgl. Gerhardt (2006) S.119 und S.120

<sup>183</sup> GB 1

<sup>184</sup> GB 2

Genügt es nicht, Stufen der Scheinbarkeit anzunehmen und gleichsam hellere und dunklere Schatten und Gesamttöne des Scheins“<sup>185</sup>

Wie Nietzsche im eben zitierten Grundglauben der Metaphysik (dem von der Gegensätzlichkeit der Werte) eine tief sitzende Täuschung aufgespürt hat (z.B. den Gegensatz zwischen warm und kalt als einen quantitativen, *nicht* qualitativen, wie uns die Metaphysik glauben machen will<sup>186</sup>), so findet er diese auch im Glauben an die Wahrheit. Dem Glauben an die „wahre Welt“ muss notwendig der an die „Welt“ (die „scheinbare Welt“) vorausgehen. Zunächst und zumeist begegnet uns immer der Schein, viel später erst – vielleicht – das „Wahre“. Das Phänomen (das den Sinnen Erscheinende) ist älter als das Ding (das unabhängig von der Tatsache existiert, dass es durch ein Subjekt wahrgenommen wird). „Der Wille zum *Schein*, zur Illusion, zur Täuschung, zum Werden und Wechseln ist tiefer, ‚metaphysischer‘ als der Wille zur *Wahrheit*, zur Wirklichkeit, zum Sein.“<sup>187</sup> Sehen wir uns die Argumentationen unter genealogischem Blickwinkel an.

+ Die „wahre Welt“ sieht als Bedingung der Möglichkeit des Erscheinens von Dingen dieselben als je schon in der Welt angelegt. Zuerst nämlich müssen sie der Möglichkeit nach vorhanden sein – dann erst können sie erscheinen. Die eigentliche Welt ist die der Wahrheit, alle Phänomene sind nur ihr Abbild.

+ In der scheinbaren Welt erscheinen die Dinge zuerst den Sinnen. Erst aus vielen Erscheinungen erwächst das Vermögen, den Phänomenen Beziehungen, Attribute, Ordnung zuzuschreiben. Und auch diese Ordnung ist eine Ordnung von dieser Welt – wie sollte etwas aus blinden Trieben Hervorgegangenes plötzlich in ein objektiv Gültiges, über dem Leben Stehendes umschlagen?<sup>188</sup>

„Die ‚Welt‘ ist zwar auch ein Begriff, dem eine Vorstellung entspricht, aber sie ist kein Gegenstand unserer Erfahrung. Sie ist eben ‚nur‘ eine Vorstellung, die unserem Bedürfnis nach Einsicht Rechnung trägt. Entsprechendes gilt für metaphysische Begriffe wie ‚Sein‘, ‚Gott‘ oder ‚Wirklichkeit‘.“<sup>189</sup>

Wie so oft bei Nietzsche, ist es nicht eine systematische Ausarbeitung der Probleme (die ist selten), es ist auch nicht seine deutliche, verführerische Sprache, die ihn zu einem großen Philosophen macht; seine große Stärke ist die Wahl der Fragen. Wir werden im Zuge der weiteren Ausbreitung von Nietzsches Wahrheitskonzeption seine vom Wert her geführte Argumentation kennen lernen. An diesem Punkt haben wir bei der noch wenig begründeten Behauptung und einem Jahrtausende überspannenden Fragezeichen auszuharren.

---

<sup>185</sup> GB 34

<sup>186</sup> vgl. MA, zweiter Band, zweite Abteilung: „Der Wanderer und sein Schatten“, 67

<sup>187</sup> Nietzsche, Friedrich (XIV, 369): zitiert nach Heidegger (1998) (1) S.72

<sup>188</sup> vgl. Gerhardt (2006) S.69

<sup>189</sup> Gerhardt (2006) S.118

### §3.2.2 Die Redlichkeit

Beobachtet man die philosophische Tradition der letzten zweieinhalbtausend Jahre, so drängt sich der Gedanke auf, die Wahrheit müsse irgendwie mit der Moral verwandt sein. Beide scheinen an sich so notwendig, wie gut zu sein. Treten sie auch gemeinsam auf?

Es ist das Gewissen, wo über Recht und Unrecht entschieden wird; hier scheint auch wahr gesprochen zu werden.

„[...] das Gewissen redet nie unmoralisch, es bestimmt ja erst, was moralisch sein soll!‘ – Aber warum *hörst* du auf die Sprache deines Gewissens? Und inwiefern hast du ein Recht, ein solches Urteil als wahr und untrüglich anzusehen? [...] Dein Urteil ‚so ist es recht‘ hat eine Vorgeschichte in deinen Trieben, Neigungen, Abneigungen, Erfahrungen und Nicht-Erfahrungen“<sup>190</sup>

Wie könnte je Wahrheit zur Wirkung kommen, gesetzt sie ist weder einfach noch schön? Es ist ohne Zweifel auch die Ausnahme, dass sie dies tut – gegeben diese Voraussetzungen. Und doch passiert es – gegen alle Vernunft; gegen die offensichtlichsten und stärksten Nützlichkeitsgedanken vermag sie sich manchmal durchzusetzen. Sie sei es gar, der allein sich einst die Menschheit zu opfern angemessen wäre<sup>191</sup>. Diese Kraft, die die „Wahrheit“ über alles andere zu erheben imstande ist, nennt Nietzsche die „Redlichkeit“. Nietzsche spricht hier allerdings nicht mehr von der „Wahrheit“, sondern von der „Physik“ als *das dem Akt des moralischen Urteilens noch zu Grunde liegende*. Die „Physik“ ist hier also ein streng eingegrenzter Modus „der“ Wahrheit. Das Verdienst der Redlichkeit schließlich ist es, uns zur „Physik“ zu *zwingen*.

In anderen Worten: jene Kraft, die uns bewegt, unsere Erkenntnisse dahingehend zu hinterfragen, inwiefern sie sind, was sie zu sein scheinen, ist die Redlichkeit. Sie erhebt damit über die Moral. Die Redlichkeit selbst aber ist eine moralische Kraft<sup>192</sup>. Das moralische Handeln wiederum folgt nicht aus moralischen Motiven, sondern aus solchen der Sicherheit:

„Wir schätzen also die Wahrheit nicht, weil wir ein allgemeines Gut anstreben oder den Selbstwiderspruch verwerfen, sondern weil wir träge sind. Der ‚Sinn der Wahrheit‘ entstammt dem ‚Sinn für Sicherheit‘“<sup>193</sup>

---

<sup>190</sup> FW 335

<sup>191</sup> vgl. MR 45

<sup>192</sup> vgl. Nancy (2003) S.238

<sup>193</sup> Gerhardt (2006) S.127

Warum sollte man auch *moralische* Motive annehmen, die der Moral noch zu Grunde liegen würden? Damit wären jedenfalls genau die über dem Leben stehenden Werte bewiesen, gegen die Nietzsche nicht müde wird, anzuschreiben.

Nietzsche spricht aber auch von einem Wert von Wahrheit für das Leben – er meint damit die Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit – die Redlichkeit gegen sich selbst, gegen das Leben und die Welt. „Wie viel Wahrheit *erträgt*, wie viel Wahrheit *wagt* ein Geist?’ – dies wurde für mich der eigentliche Werthmesser“<sup>194</sup>. Der Wert stammt dabei aus dem Ziel, das sich der Mensch gesetzt hat: wird er seinem Ziel, seiner Aufgabe gerecht, so handelt er auch gut. Aus der Entsprechung der Handlungen mit den Zielen folgt allererst Gerechtigkeit – eine individuelle Gerechtigkeit, deren Instanz, vor der jeder Einzelne sich verantworten muss, das eigene Werk ist – wie wichtig Nietzsche die Wahl dieses Anfangspunkts in der Wertfrage ist, zeigt sich wohl nicht zuletzt daran, dass er damit seinen Zarathustra beschließt:

„ [...] Mein Leid und mein Mitleiden – was liegt daran! Trachte ich denn nach meinem *Glücke*? Ich trachte nach meinem *Werke*!

Wohlan! Der Löwe kam, meine Kinder sind nahe, Zarathustra ward reif, meine Stunde kam: -

Dies ist *mein* Morgen, *mein* Tag hebt an: *herauf nun, herauf, du großer Mittag!*’ - -

Also sprach Zarathustra und verließ seine Höhle, glühend und stark, wie eine Morgensonne, die aus dunklen Bergen kommt.“<sup>195</sup>

Nietzsche setzt sehr wohl einen Sinn des Lebens an, der nicht im unmittelbaren Glücke liegt – und doch verlässt er nicht den einzelnen Menschen und dessen Sinnlichkeit, wie es im asketischen Ideal und insbesondere beim Menschen des Ressentiments geschieht. Der Sinn des Lebens scheint bei Nietzsche immer noch über dem Leben zu stehen – liegt er doch nicht im jeweiligen Glücke, ist er auch nicht das Leben selbst, sondern das Werk. Zweierlei ist dazu zu sagen: erstens spricht Nietzsche auch an anderer Stelle<sup>196</sup> nicht von „dem“ Werk, sondern von „meinem“ Werk; zweitens ist *der* Sinn des Lebens immer *mein* Sinn des Lebens<sup>197</sup> – geben wir also zu, dass es diesen über *meinem* Leben stehenden Wert gibt – so scheint sich darüber doch wenig aussagen zu lassen. Nietzsche betont stets den Kraftcharakter, der dem Erkennenden daraus erwächst – der Übermensch? Es ist keine logische Deduktion, mittels derer Nietzsche seinen Gedanken zu beweisen suchte; sein Anliegen klingt mehr wie eine Verführung – eine Verführung zur Redlichkeit:

„Seht, ich lehre euch den Übermenschen!

---

<sup>194</sup> N 1888, 16/32;13,492, zitiert nach Gerhardt (2006) S.114

<sup>195</sup> Z IV, „Das Zeichen“

<sup>196</sup> Z IV, „das Honig Opfer“

<sup>197</sup> vgl. Nehamas (2000) S.179f

Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch *sei* der Sinn der Erde!

Ich beschwöre euch, meine Brüder, *bleibt der Erde treu* und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen, oder nicht.“<sup>198</sup>

Gibt es einen höheren Wert, einen Wert, der wohlgemerkt immer nur über (in?) *je meinem* Leben stehen kann, so ist es der Weg der Redlichkeit, der eingeschlagen werden muss, um ihm näher zu kommen. Ob ein solcher denn zu erreichen sei, darüber schweigt sich Nietzsche aus – dass er noch nicht gefunden ist („Niemals noch gab es einen Übermenschen.“<sup>199</sup>), mag eher in die Richtung deuten, dass es das höchste zu Erreichende ist, die richtige Richtung zu finden.

Dass es diesen Wert gibt, kann man schwerlich beweisen, der Gedanke mag aber dadurch Vorschub bekommen, dass es nicht das Leben selbst ist, das sich als höchsten Wert sieht, denn „Vieles ist dem Lebenden höher geschätzt, als das Leben selber“<sup>200</sup>.

Es ist bei Nietzsche stets der Wille zur Macht, aus dem erst Sinn und Wert in die Welt kommt. Der Wille zur Macht als ein Schaffender, als ein Gutes und Böses, das ständig im Werden begriffen ist, das ist es, wonach sich der Wert jedes mal aufs Neue bemisst – so gesehen steht der Sinn des Lebens noch nicht einmal *über* dem Leben, vielmehr *in* ihm, obgleich er doch mehr Wert als das Leben selber hat.

### §3.2.3 Wahrheit im Blickfeld des Bewusstseins

Wir haben uns bereits näher mit dem unbewussten Teil des reaktiven Apparats beschäftigt – als das System, in dem die Erinnerungen in Spuren gefasst werden, bzw. auf ebensolche treffen. In diesem unbewussten System findet sich jene Form von möglicher Wahrheit angelegt, welche wir Gedächtnis heißen. Eine andere Form findet sich im bewussten Erkennen, wobei weder die eine noch die andere Form einen wie auch immer gearteten Anspruch auf weder Exklusivität, noch Vorrang, noch letzte Sicherheit zu erheben vermag. Wir haben die Problematik der Irreduzibilität von Erinnertem und Erlebtem in §3.2.1 gestreift und damit bereits für das Gedächtnis gezeigt, dass es weit davon entfernt ist, *die* Wahrheit darzustellen. Im Folgenden soll gezeigt werden, wie Nietzsche das Verhältnis von Bewusstsein und Wahrheit denkt.

Lassen wir die Bedeutung von „wahr“ in der vom Typus des Priesters gepredigten, vom asketischen Ideal genährten „wahren Welt“ außer Betracht und sehen wir uns ihren Wert bezüglich der „scheinbaren“ an. Hier spielt das Bewusstsein nur eine Nebenrolle. Es ist zum Handeln nicht zwingend notwendig. Es gibt selbstverständlich Situationen, in denen es nützlich, Situationen, in denen es notwendig ist und man mag auch gelten lassen, dass darin allererst das Wesen des Menschen zu finden sei – Nietzsche insistiert aber darauf, „dass die Bewusstheit nur ein *accidens* der Vorstellung

---

<sup>198</sup> Z „Zarathustras Vorrede“ (3)

<sup>199</sup> Z II, „Von den Priestern“

<sup>200</sup> Z II, „Von der Selbst-Überwindung“



ist, *nicht* deren notwendiges und wesentliches Attribut, dass also das, was wir Bewusstsein nennen, nur einen Zustand unserer geistigen und seelischen Welt ausmacht (vielleicht einen krankhaften Zustand) und *bei weitem nicht sie selbst*<sup>201</sup>.

Fragen wir nach dem Wesen des Bewusstseins, so müssen wir danach fragen, welche Kräfte es sind, die darin wollen (vgl. auch §3.2.5). Das Bewusstsein ist also ein „accidens der Vorstellung“: es kommt zu der Welt, wie wir sie vor uns stellen, als Attribut hinzu. Es ist eine Weise des Betrachtens der Welt, eine Region des Ich – jene Region des Ich, die von der äußeren Welt affiziert wird<sup>202</sup>. Und es sind niemals irgendwelche Kräfte oder Triebe, welche sich dem Bewusstsein entsprechend verhalten, sich nach ihm orientieren. Es sind stets die Kräfte selbst, die darin wollen – das Bewusstsein ist eine Funktion zur Erkenntnis im Dienste derjenigen Kräfte, die gerade in uns stark sind. So weit bedürfen wir des Bewusstseins nicht notwendig. Bringen wir aber das bisher Gesagte in den Kontext des Mitteilens mit anderen Menschen, so wird klar, dass das Bewusstsein in der Rolle des Mitteilbar-machens der Erkenntnis – des Übersetzens der Erkenntnis in eine verallgemeinerte (nicht-individuelle) Form – keinesfalls der Wahrheit, bzw. dem Erkennen dient<sup>203</sup>. Seine Aufgabe ist, die Welt zu verallgemeinern, in ihr Zeichen und Oberfläche zu erkennen – und sie damit zu verfälschen.

#### §3.2.4 Stimmung und Wahrheit

Es ist keineswegs die Wahrheit, bzw. deren Erkennen, das unseren Handlungen zu Grunde liegt. Zunächst und zumeist ist es eine Gestimmtheit, die unser Verhältnis zu dem Außerhalb bestimmt. Es ist die Stimmung, die dem Erkennen der Wahrheit (die allererst aus einer logischen Gestimmtheit hervorgeht) stets vorausgeht. Aus der Stimmung, nicht aus der Vernunft erwachsen die Gründe unseres Handelns<sup>204</sup>.

Nicht nur kann die Wahrheit bloß daraus entstehen, dass sie uns eben „stimmig“ erscheint, dass eine Kraft in uns etwas *als Wahrheit* will: weil ein Sachverhalt so sein muss, ist er auch so – moralischer Wahrheitsbeweis. Die Wahrheit kann auch im Nachhinein entstehen. Wird die Genealogie einer herrschenden Kraft erst einmal vergessen, so gewinnt ihre Herrschaft den Charakter des Natürlichen. Nietzsche zeigt dieses Erwachen des Wahrheitsanspruchs aus der Gewohnheit am Beispiel der Moral:

„Man hat ursprünglich [...] unegoistische Handlungen von Seiten derer gelobt und gut genannt, denen sie erwiesen wurden, also denen sie *nützlich* waren; später hat man diesen Ursprung des Lobes *vergessen* und die unegoistischen Handlungen einfach, weil sie

---

<sup>201</sup> FW 357

<sup>202</sup> vgl. Deleuze (2002) S.45

<sup>203</sup> vgl. FW 354

<sup>204</sup> vgl. MR 28

*gewohnheitsmässig* als gut gelobt wurden, auch als gut empfunden – wie als ob sie etwas an sich Gutes wären.“<sup>205</sup>

Der Wahrheitsanspruch stellt sich als ein empfundener heraus. In Übereinstimmung mit §1.4 lässt sich sagen, dass die Wahrheit (wie auch die Realität) etwas *Gefühltes* ist, das „bloß“ *abgeschätzt* werden kann. Das Vermögen hierzu ist das „Pathos der Distanz“.

Nietzsche liefert auch eine psychologische Erklärung der Wahrheit. Demgemäß ist der Drang zur Wahrheit und damit auch dessen Resultat, da dieser Drang kraft eines Furchtgefühls nicht reflektiert wird, Ergebnis des motivational zu verstehenden Grundtriebs des Spannungsabbaus.

„Etwas Unbekanntes auf etwas Bekanntes zurückführen, erleichtert, beruhigt, befriedigt, gibt außerdem das Gefühl von Macht. Mit dem Unbekannten ist die Gefahr, die Unruhe, die Sorge gegeben, – der erste Instinkt geht dahin, diese peinlichen Zustände wegzuschaffen. Erster Grundsatz: irgendeine Erklärung ist besser als keine. Weil es sich im Grunde nur um ein Loswerdenwollen drückender Vorstellungen handelt, nimmt man es nicht gerade streng mit den Mitteln, sie loszuwerden: die erste Vorstellung, mit der sich das Unbekannte als bekannt erklärt, tut so wohl, dass man sie ‚für wahr hält‘. Beweis der Lust (‚der Kraft‘) als Kriterium der Wahrheit.“<sup>206</sup>

Durch das wiederholte Urteilen auf diese Art schließlich wird auch daraus etwas Bekanntes und somit noch grundsätzlicher ein Vorzuziehendes für den nur ungern unbekannte Wege beschreitenden Verstand. Die Bekannten Wege scheinen ihm schließlich auch die einfachsten und sichersten zu sein, sodass „[d]as Neue, das Unerlebte [...] als Ursache ausgeschlossen [wird]“<sup>207</sup>.

### §3.2.5 Kraft und Wert der Wahrheit

Die Wahrheit galt lange als unhinterfragbar. Nietzsche aber wagt ebendies. Er hinterfragt dabei allerdings nicht *einen* bestimmten Wahrheitsgehalt *einer* wie auch immer gearteten Wahrheit, auch nicht, *dass* es Wahrheit gibt. Sehr wohl aber stellt er die Frage danach, ob es denn *die* Wahrheit, *den* Wahrheitsgehalt einer Wahrheit gibt – und, er hinterfragt *Kraft und Wert der Wahrheit*.

Wir haben bereits in §3.2.3 die Frage nach dem Wesen der Wahrheit gestreift: es ist die Frage danach, was der will, der die Wahrheit will.

---

<sup>205</sup> vgl. GM I, 2

<sup>206</sup> GD „Die vier großen Irrtümer“ (5)

<sup>207</sup> GD „Die vier großen Irrtümer“ (5)

„Was in uns will eigentlich ‚zur Wahrheit‘? – In der That, wir machten lange Halt vor der Frage nach der Ursache dieses Willens, bis wir, zuletzt, vor einer noch gründlicheren Frage ganz und gar stehen blieben. Wir fragten nach dem *Werthe* dieses Willens. Gesetzt wir wollen Wahrheit: *warum nicht lieber* Unwahrheit?“<sup>208</sup>

Wir haben bereits festgehalten, dass die Welt des Scheins der „wahren Welt“ vorausgeht. Die wahre Welt nämlich muss erst kraft des Wahrheitsbegriffs von der Welt der Phänomene abstrahiert werden. Im Erkennen geht die Erscheinung notwendig der Möglichkeit einer gesetzmäßigen, geordneten Erfahrung voraus. Und selbst das Schließen auf diese gesetzmäßige Welt ist unklar: wie sollte Schein plötzlich in Wahrheit überschlagen?

Was aber, um diese Frage im bisher gewonnenen Licht wieder aufzunehmen, was will er, der die Wahrheit will? Es ist der Wille: „ich will nicht täuschen, auch mich selber nicht“<sup>209</sup>. Dieser Grundsatz kommt aber nicht aus der Feder der Nützlichkeit des Lebens – er ist einfach nicht nützlich. Er heißt nicht: „ich will mich nicht täuschen *lassen*“ – es handelt sich mehr um eine Notwendigkeit: steht die Wahrheit einmal über allem, so darf ich nicht mehr täuschen – auch mich selber nicht.

Beim Glauben an die Wahrheit handelt es sich um einen Glauben um jeden Preis – es gibt keinen Wert, der neben der Wahrheit noch etwas gilt. Doch auch der Glaube an die Wahrheit – und auch der Glaube und auch die Wahrheit erwachsen allererst dem Leben – wie sollten sie sich das Leben untertan machen? Es ist eine Hinterwelt, die hier aufgezogen wird; es sind dekadente Werte, die hier gepredigt werden. Der wissenschaftliche Imperativ ist ein lebensfeindliches Prinzip. Er ist ein metaphysischer Grundglaube mit dem Ziel, diese, *unsre* Welt zu verneinen, zu entwerten (denn das Leben ist Schein, Illusion, Wille zur Täuschung) – mag es sein, dass was wir je als Wahrheit ehrten, sich selbst als unsre längste Lüge erweist?<sup>210</sup> Ist der Vater der Philosophie in einem Trieb zu suchen, so mag es ebenso ein moralischer, als der Trieb zur Erkenntnis sein<sup>211</sup>.

Welcher Wille aber ist es, der diese Hinterwelt will? Es muss wohl der Wille eines kranken, schwachen Menschen sein, der nicht mehr über sich hinaus schaffen will. Das Leben ist hier schon ein angeschrirtes, es ist bereits im Dienste eines Ideals – dem der Wahrheit. Die reaktiven Kräfte haben die aktiven von dem getrennt, was sie können – „Moral“, das ist der Name der Macht, die selbst noch ihren Schöpfer, das Leben, in Ketten zu legen vermag. Warum aber wird hier „Leben *gegen* Leben“<sup>212</sup> gezüchtet? Und woher kommt diese ungeheure Macht?

---

<sup>208</sup> GB 1

<sup>209</sup> FW 344

<sup>210</sup> vgl. FW 344

<sup>211</sup> GB 6

<sup>212</sup> GM 3, 13

### §3.2.6 Das asketische Ideal

Das asketische Ideal ist jene Kraft, die die Wahrheit als „unabschätzbar“ und „unkritischbar“ erscheinen lässt. Es drückt sich in der Müdigkeit aus, das Erkennen an die Stelle des Wünschens zu setzen<sup>213</sup>.

„[D]as asketische Ideal entspringt dem Schutz- und Heil-Instinkte eines degenerierenden Lebens, welches sich mit allen Mitteln zu halten sucht und um sein Dasein kämpft; [...] das Leben ringt in ihm und durch dasselbe mit dem Tode und *gegen* den Tod, das asketische Ideal ist ein Kunstgriff in der *Erhaltung* des Lebens.“<sup>214</sup>

Das Ziel des asketischen Ideals ist der Nihilismus. Es will den Menschen dahin bringen, seine aktiven Kräfte als nicht von Wert anzusehen. Statt diesen führt es mit dem Wahrheitsbegriff eine „wahre“ Welt ein, die nun als die eigentliche, als die erste, die messende fungiert. Dabei verliert aber der Mensch selbst seinen Wert auf Kosten dieses Ideals einer Welt.<sup>215</sup>

Damit kommen wir zum Resultat, dass das Wesen des Menschen, das durch das Reaktiv-werden der Kräfte bestimmt ist, und seine Kraft aus der Errichtung einer Hinterwelt bei gleichzeitiger, nämlich daraus hervorgehender, Entwertung des Lebens, zieht, nicht als Endpunkt der Menschwerdung anzusehen ist – vielmehr als ein notwendiger Entwicklungsschritt, auf den noch die Umwertung aller Werte folgen *kann*.

### §3.3 Der Sinn der Kraft

Wir haben wiederholt gesehen, dass Nietzsche die Wahrheit als das Messende schlechthin ablehnt. Sie ist nicht als Prinzip des Handelns anzusehen und es liegt auch nicht auf der Hand, dass sie in den Dingen, den Phänomenen oder überhaupt irgendwo unmittelbar liegt. Lehnen wir die Wahrheit als Grundlegendes ab, so scheint die Gefahr keine Kleine, die Orientierung zu verlieren. Nietzsche versucht, genau das Gegenteil zu zeigen. Wir könnten gar nicht von den Dingen, von deren Verhältnis zueinander und zu uns, überhaupt von Phänomenen sprechen, legten wir nicht schon je Sinn und Wert in die Dinge. Sie bilden für unser Verständnis von der Welt den Ausgangspunkt: die Wertschätzung. Ein Phänomen, das nicht von uns Sinn und Wert zugeschrieben bekäme – es wäre kein Phänomen.

„Die Wertschätzung bestimmt sich als differentielles Element der entsprechenden Werte: ist kritisches und schaffendes Element in einem. Die auf ihr Element bezogenen Wertschätzungen bilden keine Werte, Seins- und Existenzweisen derer, die urteilen und abschätzen, derart, dass

---

<sup>213</sup> vgl. GM 3, 25

<sup>214</sup> GM 3, 13

<sup>215</sup> vgl. GM 3, 25

sie den Werten als Prinzipien dienen, in bezug auf die jene urteilen. [...] Das *Hohe* und das *Niedrige*, das *Vornehme* und das *Gemeine* sind keine Werte, sondern stellen das differentielle Element dar, aus dem der Wert der Werte selbst sich erst ableitet.“<sup>216</sup>

Das heißt zum einen, dass das Hohe und das Niedrige jenes Messende darstellen, aus dem allererst Sinn und Wert (und dadurch alles, das da *ist*) sich ableiten lassen. Zum anderen, dass aus der Schwäche, der niedrigen Seinsweise, andere Werte sich ergeben, als aus der Stärke, aus dem Hohen. Glaubensüberzeugungen, Gefühle und Gedanken richten sich nach der jeweiligen Seinsweise, bzw. dem Lebensstil<sup>217</sup>. Innerhalb der Wertschätzung wird sowohl wahrgenommen, was es denn ist, das sich uns als Phänomen präsentiert, welche Kräfte es sind, die uns gerade angehen, die versuchen, uns zu bewegen – als auch wird erst in und durch diese die fundamentale Auslese getroffen, nach der Wert und Sinn allererst in die Welt kommen: indem nämlich Sinn und Wert nicht als in den (äußeren) Phänomenen liegend zu uns kommen, sondern erst in der Berührung mit je meiner Seinsweise, meinem Lebensstil entstehen. Die Wertschätzung bildet das Fundament der Entscheidungen über Wert und Sinn, dergestalt, dass ich mich immer schon in einem Vorverständnis über das Hohe und Gemeine befinde, *innerhalb* dessen über Sinn und Wert entschieden wird.

Nietzsche vergleicht das Abschätzen der Phänomene nach den in ihnen wirkenden Kräften – die Wertschätzung – mit dem Abklopfen eines Gegenstandes mit dem Hammer<sup>218</sup>. Dieses Abschätzen von Kräften ist die ursprüngliche Weise, sich auf die einen angehenden Phänomene zu beziehen.

„Ein Phänomen ist weder eine Erscheinung noch gar bloßer Schein, sondern ist ein Zeichen, ein Symptom, das seine Bedeutung, seinen Sinn in einer aktuellen Kraft findet. [...] An die Stelle der metaphysischen Dualität von Erscheinung und Wesen, der wissenschaftlichen Relation von Ursache und Wirkung setzt Nietzsche die Korrelation zwischen Phänomen und Sinn. Jede Kraft ist Aneignung, Beherrschung, Ausbeutung eines Realitätsquantums. Selbst die Wahrnehmung in ihren verschiedenen Aspekten ist Ausdruck von Kräften, die sich die Natur aneignen.“<sup>219</sup>

Das Sinn-gebende eines Phänomens liegt demzufolge nicht in einem wie auch immer gedachten materiellen Substrat oder einer abstrakten Idee, sondern in seiner Geschichte, „in der Aufeinanderfolge von Kräften, die sich seiner bemächtigen, sowie im gleichzeitigen Vorhandensein von Kräften, die um seine Überwältigung ringen.“<sup>220</sup> Die Natur hat je schon ihre Geschichte, geht allererst aus einer Geschichtlichkeit (einer Abfolge von Kräften) hervor. Und zwar dergestalt, dass, was wir erleben, was überhaupt passiert (indem es nämlich *für* und *durch* uns passiert) schon durch Kräfte bedingt, schon

---

<sup>216</sup> Deleuze (2002) S.5f

<sup>217</sup> vgl. Deleuze (2002) S.5

<sup>218</sup> vgl. GD, Vorwort

<sup>219</sup> Deleuze (2002) S.7

<sup>220</sup> Deleuze (2002) S.7f

durch Kräfte gefiltert, erst wahr wird; erst durch unsere Wahrnehmung Realität bekommt. Und das heißt, dass wir die Realität konstruieren; dass etwas uns die Realität – als eine je schon mit Sinn erfüllte – konstruiert. Wir werden auf dieses „etwas“, den „Leib“, bzw. das „Selbst“ noch zurückkommen.

Das Eigentliche an der Realität ist die „schweigende Pluralität“<sup>221</sup>: die allem Angesprochen-werden, jedem Phantasma zu Grunde liegenden Kräfte, deren Abfolge den Sinn jedes Quantums Realität darstellt. Erst infolge der Aktivität einer imaginierenden Kraft, einer sinngebenden Instanz, der Einbildungskraft (die *in* ein und in *ein* Bild verwandelt, was zuerst schweigende Pluralität, Mannigfaltigkeit war) kommen wir zur Realität (oder sie zu uns). Nochmals gesagt: es ist nicht das Verhältnis von Ursache und Wirkung, das die Realität originär bestimmt, sondern das von Phänomen und Sinn. Dabei zeigt Nietzsche anhand eines Beispiels, dass unser oft so wachsamer Geist beim Prüfen einer Hypothese sehr leicht und schnell sich vergreifen kann, ohne damit ein Problem zu haben zu scheinen. Er begnügt sich einfach mit der ersten Hypothese, die ihm kommt und setzt sie als die Wahrheit, ohne weitere Überprüfungen anzustellen.

„So weiß jeder aus Erfahrung, wie schnell der Träumende einen starken an ihn dringenden Ton, zum Beispiel Glockenläuten, Kanonenschüsse in seinen Traum verflucht, das heißt aus ihm *hinterdrein* erklärt, so daß er zuerst die veranlassenden Umstände, dann jenen Ton zu erleben *meint*.“<sup>222</sup>

Es ist eine in unserer wissenschaftlichen Weltanschauung, der wir nur noch mit großer geistiger Anstrengung temporär entkommen können, begründete Illusion, eine Empfindung sei bloß Abbild eines äußeren Ereignisses. Selbstverständlich stimmen wir darin überein, *dass* es einen Zusammenhang zwischen äußerem Ereignis und Empfindung gibt; es ist aber immer zuerst die Empfindung, die auftritt, und erst im Nachhinein schieben wir ihr einen Grund unter.

„Und glaube mir nur, Freund Höllenlärm! Die größten Ereignisse – das sind nicht unsre lautesten, sondern unsre stillsten Stunden.

Nicht um die Erfinder von neuem Lärme: um die Erfinder von neuen Werten dreht sich die Welt; *unhörbar* dreht sie sich.

Und gesteh es nur! Wenig war immer nur geschehn, wenn dein Lärm und Rauch sich verzog. Was liegt daran, daß eine Stadt zur Mumie wurde, und eine Bildsäule im Schlamme liegt!

Und dies Wort sage ich noch den Umstürzern von Bildsäulen. Das ist wohl die größte Torheit, Salz ins Meer und Bildsäulen in den Schlamm zu werfen.“<sup>223</sup>

---

<sup>221</sup> vgl. Deleuze (2002) S.8

<sup>222</sup> MA, erster Band, erstes Hauptstück, „Von den ersten und letzten Dingen“, 13

<sup>223</sup> Z II, „Von großen Ereignissen“

Wagen wir uns an eine Analyse dieser kraftvoll-schönen Rede. Als Gegensatz zu den stillsten Stunden, der schweigenden Pluralität, werden die lauten gesetzt. Während es sich bei der schweigenden Pluralität um jene Kräfte handelt, die, quasi „unter sich“ ausmachen, auskämpfen, welche Werte sich in dem Phänomen zeigen, dem sie zu Grunde liegen – durch das sie sich zeigen – liegt es nahe, anzunehmen, beim Lauten, dem Offensichtlichen („Offen-hörlichen?“), handelt es sich um eben jenes ausgedrückte Phänomen, dem an sich – vorsichtig gesprochen – wenig Wert zukommt. Das Phänomen (das Erscheinende, das Sich-Zeigende) ist es stets, das zuerst, das am lautesten zu unseren Sinnen spricht. Um dieses zufällige Äußere, an dem sich die herrschenden Kräfte zeigen, durch die sie sich ausdrücken, geht es nicht – die Welt dreht sich um die subtilen darin am Werk seienden, um Herrschaft kämpfenden Kräfte – worin sie sich ausdrücken, wie sie sich zeigen: all das ist nebensächlich zur *Tatsache, dass*. Welchen Weg eine Kraft auch immer finden mag, sich zu zeigen – man denke an Verdrängung und Traumata – macht nicht das Wesen der Kraft und damit auch nicht das des Phänomens aus.

Anders herum gesehen, kann man sagen, das Interessante an einer Kraft ist niemals das jeweilige Phänomen, das darin zum Ausdruck kommt, sondern „allein ihre Wirksamkeit, also ihr stimulierender und motivierender Effekt.“<sup>224</sup>

Sinn kommt dabei einer Kraft niemals allgemein zu. Es gibt auch „den Sinn“, „den Zweck“ nicht, der einem Phänomen zu Grunde liegt – erstens ist das Wirken der Kräfte immer ein Vielfaches, und zweitens *ist* die Kraft nur jeweils für mich – für den jeweilig Handelnden – und zwar in der Form, als sie stimulierend und motivierend wirkt. Die Realität, in der je ein Wesen sich orientiert, ist die der Kräfte: so zwar, dass die verschiedenen Sinne, Zwecke und Absichten den Horizont dafür bilden, was jeden Augenblick aufs Neue angegangen werden kann. So auch ist es zu denken, dass der Mensch sehr wohl im Mittelpunkt der Welt steht<sup>225</sup>. Aller Sinn und Wert muss immer von je einem selbst ausgehen – darum ist es so wenig um über dem Leben stehende Werte.

„Angesichts der nur auf die jeweilige Lebensdienlichkeit bezogenen Funktion von Werten ist es unsinnig, von allgemeinen Werten in der Natur zu sprechen. Man hat vielmehr die Konsequenz zu ziehen, dass – für sich genommen – nichts wertvoll ist. Alles ist gleichermaßen wertlos. Auch die Natur als Ganzes hat keinen Wert; selbst das Leben nicht, denn es geht ja aller Wertschätzung voraus. Es ist daher schon ein Mißverständnis, nach dem Wert des menschlichen Daseins überhaupt zu fragen.“<sup>226</sup>

Sinn und Wert kann nur unmittelbar aus der jeweiligen Person heraus, durch die Person hindurch gedacht werden. Es scheint gänzlich unmöglich, ja gar absurd, aus der Vernunft einen Lebenssinn ableiten zu wollen. Verbleibt eine Sinngebung beim Augenblick, bzw. bei einer Sache, einer

---

<sup>224</sup> Gerhardt (2006) S.70

<sup>225</sup> vgl. Gerhardt (2006) S.70

<sup>226</sup> Gerhardt (2006) S.70

Angelegenheit oder einer Idee, so kann es sich dabei doch nie um den Sinn meines ganzen Lebens handeln. Darüber hinaus wird Nietzsche nicht müde, zu betonen, dass die Vernunft erst aus dem Leib erwächst und nur „Werk- und Spielzeug“<sup>227</sup> der Vernunft des Leibes darstellt.

Als Alternative bietet sich an, „dass ein Zweck oder Richtung anzeigender Sinn entweder aus dem hervorgeht, oder dasjenige ist, was wir in den Sinnen haben.“<sup>228</sup>

„Der unser Tun leitende Sinn ist nichts anderes, als die begriffliche Fassung eines vorgestellten Ziels. Was immer wir uns auch für Ziele setzen: ‚sinnvoll‘ sind nur solche, die wir auch vor Augen haben, die wir nicht nur begreifen, sondern auch erleben können. Lust und Leid müssen noch in den höchsten Zielen sein, wenn ein Lebenssinn darin liegen soll.“<sup>229</sup>

Der Ort, an dem die Sinngebung anzusetzen ist, kann jedenfalls keine wie auch immer vorgestellte Hinterwelt sein – nicht über das Leben, nicht über sich selbst und seinen Willen kann man Werte stellen – wer stellte sie? Sinn und Wert, Wille, Zweck und Ziel: all das muss aus mir „selbst“ kommen. Parallel dazu ist das Verstehen von Welt – die Zuschreibung von Sinn und Wert niemals auf ein Vermögen neben andere zurückzuführen. Da die Realität nach Nietzsche allererst aus Sinn und Wert erwächst, muss es eine Instanz geben, die Geist und Sinnen zu Grunde liegt.

„Was der Sinn fühlt, was der Geist erkennt, das hat niemals in sich sein Ende. Aber Sinn und Geist möchten dich überreden, sie seien aller Dinge Ende: so eitel sind sie, Werk- und Spielzeuge sind Sinn und Geist: hinter ihnen liegt noch das Selbst. Das Selbst sucht auch mit den Augen der Sinne, es horcht auch mit den Ohren des Geistes.“<sup>230</sup>

Bei der Realität handelt es sich nicht um sinnfreie Materie, sie ist vielmehr je schon mit Sinn und Wert erfüllt, denn es ist immer schon je meine Realität – über eine andere Realität, eine andere Welt ließe sich gar nichts aussagen. „Die ‚Welt‘ ist daher kein Gegenstand, sondern eine Vorstellung, die in unserem Umgang mit Gegenständen wirksam ist.“<sup>231</sup> Die Kräfte, die die Welt sind, sind je Kräfte für mich, für meine Sinne – daher kann es auch keinen Sinn außerhalb der (je meiner) Welt geben.

### §3.4 Der Sinn des Leibes

Es ist nicht möglich, den Sinn der Kraft bei Nietzsche darzulegen, ohne dabei auf den Leib zu verfallen, denn ohne diesen bleibt alles über die Kräfte Gesagte isoliert. Bei der Untersuchung des Sinns der Kräfte bleibt ein bedeutendes Moment ungeredet: dass diese nämlich neben all ihrer

---

<sup>227</sup> Z I, „Von den Verächtern des Leibes“

<sup>228</sup> Gerhardt (2006) S.72

<sup>229</sup> Gerhardt (2006) S.72

<sup>230</sup> Z I, „Von den Verächtern des Leibes“

<sup>231</sup> Gerhardt (2006) S.75



Zufälligkeit und auch bei Bejahung der Zufälligkeit, doch einem noch höheren Prinzip folgen, bzw. dieses begründen und ausmachen: den Leib. Es soll hier versucht werden, den Sinn des Leibes, sowie der ihm nahe stehenden Begriffe des „Ich“ und des „Selbst“ genauer kennen zu lernen, stetig das Ziel im Auge behaltend, dabei auf die bisher geführte Kräftediskussion zurückzukommen.

„[E]s handelt sich vielleicht bei der ganzen Entwicklung des Geistes um den *Leib* [...] Unsere Gier nach Erkenntnis der Natur ist ein Mittel, wodurch der Leib sich vervollkommen will. Oder vielmehr: es werden hunderttausende von Experimenten gemacht, die Ernährung, Wohnart, Lebensweise des *Leibes* zu verstehen: das Bewusstsein und die Werthschätzungen in ihm, alle Arten von Lust und Unlust sind *Anzeichen dieser Veränderungen und Experimente*. Zuletzt *handelt es sich gar nicht um den Menschen: er soll überwunden werden*.“<sup>232</sup>

Anhand dieser scharfen, überdeutlich zugespitzten Worte soll klar werden, in welch kapitalessen Wesennest eines Problems wir hier stochern. „Kraft“ bei Nietzsche zu denken, erfordert immer ein radikales Umdenken. Es ist nicht „der Mensch“, der zählt! Vielmehr: durch ihn zeigt sich ein anderes Prinzip. Bevor wir zu diesem kommen, sollten wir aber klären, was denn dieser „Mensch“ ist. Nietzsche stellt den Leib der Entwicklung des Geistes gegenüber. Als auszeichnendes Moment des Geistes kann das Bewusstsein gesehen werden, das im Zuge Nietzsches Kräftelehre einen guten Teil seiner andernorts gerne getragenen Autorität verliert.

„Das Bewußtsein an die notwendige Bescheidenheit erinnern heißt, es für das zu nehmen, was es ist: ein Symptom, nichts als ein Symptom einer sehr viel tiefergreifenderen Transformation und der Tätigkeit von Kräften einer ganz anderen denn geistigen Ordnung.“<sup>233</sup>

Das Bewusstsein ist die „von der äußeren Welt affizierte Region des Ich“<sup>234</sup>. Es ist stets ein Unterlegenes, in Bezug auf ein ihm Überlegenes. Nicht das Bewusstsein ist das Messende, sondern die sich durch es ausdrückenden Kräfte. Auch diese Kräfte aber folgen einem Sinn, bzw. bilden diesen: den Leib. Das Bewusstsein ist Zeuge und Funktion in Bezug auf dieses, unser wahres Wesen. Was aber ist ein Körper, was ein Leib?

Der Körper wird definiert durch die Beziehungen der herrschenden und beherrschten Kräfte zueinander.

„Jede Beziehung zwischen Kräften erstellt einen Körper. Zwei beliebige und ungleiche Kräfte erstellen von dem Augenblick an einen Körper, da sie in Beziehung zueinander treten: daher ist der Körper stets eine Frucht des Zufalls im nietzscheschen Sinne und erscheint damit als

---

<sup>232</sup> W 676

<sup>233</sup> Deleuze (2002) S.45

<sup>234</sup> Deleuze (2002) S.45

die erstaunlichste Sache, viel ‚erstaunlicher‘ zumal als Bewusstsein und Geist. Aber der Zufall, Beziehung der Kraft auf Kraft, bildet auch die Essenz der Kraft; gefragt wird demnach nicht, wie ein lebender Körper entsteht; da jeder Körper als ‚beliebiges‘ Erzeugnis von Kräften, die ihn zusammenstellen, auch lebt. Der Körper ist ein vielschichtiges Phänomen, aus einer Vielzahl irreduzibler Kräfte zusammengefügt; seine Einheit ist die eines vielschichtigen Phänomens, ist eine ‚Machteinheit‘.<sup>235</sup>

Auch der Körper wird bei Nietzsche schon als „Machteinheit“ gedacht; Sinn bekommt er allerdings erst, wenn aktive Kräfte in ihm wollen, wenn er lebt. Erst durch die Aktivität notwendig unbewusster Kräfte ist der Körper befähigt, auf Reize zu reagieren, kann man von einem Leib sprechen – ein Leib, der sich des Bewusstseins als einer Funktion des Reagierens bedient<sup>236</sup>. Dieser Leib ist es, was als Selbst erfahren wird, was dieses ist. Nicht nur bekommen so Geist wie Sinne erst ihren Sinn durch dieses Selbst, es liefert auch allererst die Zwecke und Begriffe, deren das „Ich“ sich bedient.

„Immer horcht das Selbst und sucht: es vergleicht, bezwingt, erobert, zerstört. Es herrscht und ist auch des Ichs Beherrscher.

Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heißt Selbst. In deinem Leib wohnt er, dein Leib ist er.

[...]

Dein Selbst lacht über dein Ich und seine stolzen Sprünge. ‚Was sind mir diese Sprünge und Flüge des Gedankens?‘ sagt es sich. ‚Ein Umweg zu meinem Zwecke. Ich bin das Gängelband des Ich und der Einbläser seiner Begriffe.‘<sup>237</sup>

Auch beim „Ich“ handelt es sich „nur“ um ein Organ des Leibes, das ganze Konstrukt an Mensch, das im Laufe eines Lebens zusammen kommen mag, dient dem sich durchhaltenden, sich stets verändernden Selbst, dem von aktiven (das heißt: nach Macht ausgreifend, plastisch („durch den *bejahenden Pol* des Willens zur Macht, der schwanger ist mit dem *Zufall*“<sup>238</sup>), Form aufzwingend, und damit nobel<sup>239</sup>), unbewussten Kräften getriebenen Körper: dem Leib.

---

<sup>235</sup> Deleuze (2002) S.46

<sup>236</sup> vgl. Deleuze (2002) S.48

<sup>237</sup> Z I, „Von den Verächtern des Leibes“

<sup>238</sup> Mittmansgruber (2005) S.39

<sup>239</sup> vgl. Deleuze (2002) S.48

### §3.4.1 Die Paradoxie ästhetischer Begriffe

Die Dominanz des Leibes lässt sich nur durch die Position hindurch denken, dass die (kleine) Vernunft die Herrscherin über den Leib ist. Sie setzt die Vernunft also voraus, ist mit ihr aber gleichzeitig unvereinbar. Das Denken des Leibes führt in eine scheinbar unauflösliche Paradoxie.<sup>240</sup>

Ebenso wie die große Vernunft (die Vernunft des Leibes) sich der kleinen als eines Organs bedient, erwächst der großen Vernunft das Bewusstsein ihrer Größe und Dominanz erst kraft der kleinen. Dieser Gegensatz und die daraus entstehende Spannung führen jedoch im Individuum nicht zu einem Konflikt; vielmehr kommt dieses erst durch das aus dem „*Ernst* des Gegensatzes zwischen sinnlichem Reiz und geistigem Anspruch“<sup>241</sup> sich entwickelndem harmonischen Spiel zustande, bzw. wird dadurch aktiviert.

„Was in streng begrifflicher oder in praktischer Einstellung als *Opposition* erfahren wird, tritt in ästhetischer Einstellung als *komplementär* hervor. Ja, mehr noch: Die durch die Organisation des Lebens allererst entstandenen oppositionellen Kräfte erweisen sich im organisierten Zusammenspiel als in jeder Hinsicht ‚günstig‘: In dem sich steigenden Wettstreit der individuellen physischen, sensiblen und intelligiblen Potenzen öffnet sich der Einzelne für Erfahrungen, die ihm gleichsam von außen entgegenzukommen scheinen. Das Schöne entspringt einer ‚Gunst‘ der Natur, für die man disponiert sein muss.“<sup>242</sup>

Es ist eine individuelle Disposition der jeweiligen Stimmigkeit, die aus diesem Wechselspiel der begrifflichen und der praktischen Perspektive hervorgeht. Es scheint am Produktivsten zu sein, dieses Problem der Ursprünglichkeit von Sinn in Bezug auf den Leib, spielerisch aufzufassen. Beide Seiten bedürfen der gleichzeitigen Beachtung, auf dass erwarteter Sinn und Wert mit dem je gefühlten übereinstimmen können. Ein dahingehendes Verständnis unseres Leibes und seines Zusammenspiels mit der Vernunft, mag helfen, den Weg zu beschreiten, den Nietzsche gerne fordert: nämlich seinen eigenen. Dieser Weg kann aber nicht gelehrt werden, denn es ist stets der eigene – ihn zu lehren würde die Lehre selbst ad absurdum führen, wäre sie dann ja eine allgemeine und nicht mehr die des je eigenen Weges<sup>243</sup>. Jedenfalls können wir festhalten, dass es vor allem „*der Leib des einzelnen Menschen* selbst, also die schlechterdings alles Lebendige tragende *leibliche Organisation* des

---

<sup>240</sup> Gerhardt (2000) S.133: „Denn wir können die Position einer Dominanz der Vernunft gar nicht verlassen, selbst wenn wir uns vollständig auf die Dominanz des Leibes einlassen wollten. Wir benötigen, um die erste Position überhaupt als sinnvoll erscheinen zu lassen, nicht nur ein Verständnis von Vernunft, sondern auch ein Bewusstsein von ihrem konsequenten Einsatz. Schließlich kann es zu der Behauptung, die Vernunft sei ein Organ des Leibes, nur durch *vernünftige Schlüsse* kommen.“

<sup>241</sup> Gerhardt (2000) S.137

<sup>242</sup> Gerhardt (2000) S.137

<sup>243</sup> vgl. Nehamas (2000) S.179f

Individuums“<sup>244</sup>, und nicht eine kulturelle oder gesellschaftliche Instanz (wie die Bildung) es ist, die das Individuum formt.

### §3.4.2 Die Verachtung des Leibes

Die Haltung des Menschen, der nach dem asketischen Ideal lebt, ist nicht mit dem Leib vereinbar. Dieses den Leib verneinende Leben mag zwar einen Kunstgriff in der Erhaltung des Lebens darstellen<sup>245</sup> – als Endzustand ist es jedoch kaum als gesund anzusehen, schließlich kann es als der menschlichen (und nicht nur der menschlichen) Natur diametral entgegengesetzt angesehen werden<sup>246</sup>. Seinen Leib zu verachten, sich eine Hinterwelt zu schaffen, weil es einem schlecht geht, ist darum inkonsequent, weil es eben der verachtete Leib ist, der diesem Schaffen Wonne verleiht<sup>247</sup>. Dies ist insbesondere wichtig, da Erkenntnis Gesundheit voraussetzt: nur in der Unschuld des Wollens, in der Freiheit von der Last des Sollens, also in der Welt des Kindes, kann den „Predigern des Todes“<sup>248</sup> entkommen werden und die von Nietzsche als höhere Erkenntnis (als das Reaktivwerden) angesehene Unschuld des Wollens (wieder) erreicht werden. Das Kind steht für das kreative Vergessen, das ein Neubeginnen ermöglicht. Hier, im Leib des Kindes, dem Produkt zweier älterer Leiber (der Eltern), findet die Verjüngung, das Freisein von Hinterwelten, statt. Durch die Regenerationskraft des einzelnen Leibes lässt sich der Geist, die Vernunft nur lebendig denken: „wird doch in ihnen selbst immer wieder ein *Anfang* gemacht, suchen sie doch stets, etwas zu *schaffen* und zu einem *Ende* zu kommen.“<sup>249</sup>

„Wenn sich Geist und Vernunft gar nicht anders als *lebendig* denken lassen, das Lebendige aber nur *leiblich* hervortritt, dann sind beide nicht nur äußerlich (gleichsam ‚zufällig‘) mit dem Leib verknüpft, sondern sie gehören ihm ursprünglich, d.h. bereits in ihrer elementaren intelligiblen Leistung zu. Die *Probleme erschließende* und *Probleme lösende* Kraft des Geistes, seine *Einsichten ermöglichende* und *Zusammenhänge erkennende* Leistung, eine alle Erklärungen tragende Macht, etwas gegenwärtig zu halten, schließlich seine in allem erwartete Fähigkeit, durch *Erkenntnis* zu einer *Konsequenz* zu gelangen -: alles dies hängt am *Paradigma des Leibes*.“<sup>250</sup>

Folglich ist die Verachtung des Leibes ein Widerspruch in sich. So Geist, wie Vernunft können gar nicht anders, als im Sinne des Leibes zu handeln. Verachten sie ihn nun, oder nicht; sie dienen dem

---

<sup>244</sup> Gerhardt (2000) S.138

<sup>245</sup> GM III, 13

<sup>246</sup> Gerhardt (2000) S.139: „Jeder Mensch lebt ursprünglich in einem anerkennendem Verhältnis zu seinem Leib; er achtet ihn und nicht nur ihn, sondern *in ihm* auch *sich selbst*.“

<sup>247</sup> vgl. Z I, „Von den Verächtern des Leibes“

<sup>248</sup> Z I, „Von den Predigern des Todes“

<sup>249</sup> Gerhardt (2000) S.140f

<sup>250</sup> Gerhardt (2000) S.141

Leibe – auf die kranke, dekadente Art der Leibverächter, auf die gesunde, natürliche Art der Mensch, der die Unschuld des Wollens wieder gefunden hat, das Kind.

### §3.4.3 Der Sinn des Leibes

Beim Leib handelt es sich um eine Totalität. Es gibt nichts neben der Erfahrung des Leibes. Aus dem Blickwinkel der Kräftetheorie heißt dies, eine Kraft tritt nur dann als solche auf, wenn sie mit je meinem Leib in Beziehung steht. Ja, wir können gar nichts wissen, es sei denn wir erfahren es durch den Leib – ein Gedanke, sei er noch so komplex, bezieht sich letztendlich doch immer auf einen leiblich erfahrenen Reiz.

„der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und nichts außerdem; und Seele ist nur ein Wort für ein etwas am Leibe.

Der Leib ist eine große Vernunft, eine Vielheit mit *einem* Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Herde und ein Hirt.“<sup>251</sup>

Wenn von der Seele als einem „etwas am Leibe“ gesprochen wird, so ist damit sein charakteristisches Verhalten, sein Habitus gemeint<sup>252</sup>. Ein Leib hat *eine* große Vernunft – ein anderer mag eine andere haben – von *der* großen Vernunft ist nicht die Rede. Dieselbe Argumentation benützt Nietzsche auch in anderen Kapiteln des Buches, z.B.: „Das – ist nun *mein* Weg – wo ist der eure?’ so antworte ich denen, welche mich ‚nach dem Wege’ fragten. *Den* Weg nämlich – den gibt es nicht!“<sup>253</sup> Es ist also ratsam, „je mein“ zu denken wenn Nietzsche „der“ (Leib) schreibt.

Zur Rolle der Vernunft lässt sich sagen, dass sie es ist, die es ermöglicht, aus einer Vielheit (von Sinnesdaten, Reizen oder Kräften) *einen* Sinn zu schaffen. Darin ist sie sowohl eine (ihren eigenen) Gesetzen folgende und auf äußere Einflüsse angewiesene Kraft, als auch die schaffende Instanz, ohne die kein Leben möglich wäre („eine Herde und ein Hirt“) – unabhängig vom Leib gedacht, verlieren alle Funktionen des Lebens (seine Organe im weitesten Sinn), auch des (eigenen) Körpers schlagartig jedweden Sinn.

Sehen wir die Vielheit, die im Leib am Werk ist, als eine Vielheit an Kräften an, die will: aktive und reaktive kämpfen um die Herrschaft, sie alle aber – man verdeutliche sich das an intuitiv, bzw. automatisch korrekt gesetzten, eigentlich sehr komplexen Bewegungsabläufen – lassen sich unter einen souveränen Willen unterordnen: „ein Krieg und ein Frieden“<sup>254</sup>.

---

<sup>251</sup> Z I, „Von den Verächtern des Leibes“

<sup>252</sup> vgl. Gerhardt (2000) S.143

<sup>253</sup> Z III, „Vom Geist der Schwere“ (2)

<sup>254</sup> vgl. Z I „Von den Verächtern des Leibes“

Da sich der Leib sowohl selbst erhalten will, als auch auf äußere Reize reagieren können muss, kann er als ein „aus einer Vielfalt bestehendes Ganzes, das seine Einheit in der Stimmigkeit seiner inneren und äußeren Bewegung findet“<sup>255</sup>, gesehen werden. Soviel an Sinn muss gegeben sein – der Leib kennt immer eine Richtung (Richtungs-sinn), muss er doch sowohl die inneren Kräfte in einem wie auch immer gearteten Gleichgewicht, einem stabilen Zustand halten können (ein Leib muss sich durchhalten, um ein solcher zu sein), als auch Nahrungsaufnahme-, Kampf- oder Fluchtbewegungen kennen. Gerhardt sieht die Definition des Leibs schließlich in dem „an sich selbst hervortretende[n] ,Vermögen zu schließen“<sup>256</sup>, da seine Vernunft in seiner Befähigung aufgrund des Sinns, den er notwendig hat, bzw. gibt, in der Fähigkeit zu schließen begründet liegt.

Der Leib ist die sinnlich gegenwärtige Realität, die „ganz und gar *gegenwärtige Wirksamkeit*, die sich in ihrem (Aktivitäts- und Richtungs-) Sinn erfüllt.“<sup>257</sup> Damit repräsentiert er nicht nur ein abstraktes Sinn Ganzes, sondern stellt dieses selbst dar. Auch im Blickfeld dieser Sinn-gebung mag der Leib als die „große“ Vernunft gesehen werden.

„Systematisch gesehen füllt die Gleichsetzung von Vernunft und Leib die Lücke, die durch den ‚Tod Gottes‘ gerissen ist. Denn die Berufung auf eine kosmisch gegebene oder historisch gewordene Ordnung ist nach dem deklarierten Tod Gottes diskreditiert. Der vergleichende Blick auf die überlieferte Funktion Gottes macht auch verständlich, warum von der *großen* Vernunft des Leibes die Rede ist. Die Größe ist hier keineswegs bloß komparativ von der ‚kleinen‘ Vernunft abgesetzt. Sondern es bleibt noch etwas von dem alten metaphysischen Anspruch der Vernunft in Erinnerung, die sich nicht nur *formal* ein Ganzes erschließen kann, sondern auch *material* für das göttlich-natürlich-geschichtlich Ganze einsteht. Nun ist der Leib der Statthalter dieses Ganzen; folglich ist er die ‚grosse Vernunft‘.“<sup>258</sup>

Sehen wir uns das Ganze vom Blickpunkt der Kräftetheorie an. Gegeben ist ein Zusammentreffen von Kräften: dieses formt den Körper, lässt ihn beständig werden. Im Körper sind aktive Kräfte, die ihn zum Leben treiben – dadurch wird aus dem Körper ein Leib: denn die aktiven Kräfte sind es, die sein Wollen, und damit seine Vernunft ausmachen. Wie sehr man nun auch immer behaftet sein mag mit den Einflüsterungen einer Hinterwelt: es liegt – so ausgeführt – doch auf der Hand, dass diesem Leib einzig die Kräfte, die *ihn* angehen, die sich mit ihm messen und von ihm gemessen, geschätzt werden – einzig sie haben Sinn, Wert – *Realität*. Ist von Körper, von aktiven und reaktiven Kräften und vom Leib die Rede, so ermattet der Glanz der Hinterwelten und der über dem Leben stehenden Werte schnell. Es kommt eine leichte, eine heitere, auch eine tragische, aber eine tragisch-bejahende Welt zum Vorschein. Keine Werte, nach denen das Leben sich noch ausrichten, vor denen es in die Knie

---

<sup>255</sup> Gerhardt (2000) S.145

<sup>256</sup> Gerhardt (2000) S.145f

<sup>257</sup> Gerhardt (2000) S.146

<sup>258</sup> Gerhardt (2000) S.146f

gehen müsste. Keine Schuld, kein schlechtes Gewissen, kein „am Bauche kriechen“ vor einem Gotte – dir selbst hast du dir deine Werte und Tafeln zu setzen, nach denen du stehst und fällst, nach deren Pfeife noch gut und böse tanzen. Grundsätzlich nämlich steht der Mensch jenseits von gut und böse: er geht aus keinem Ideal der Moral hervor, auch nicht aus der Wahrheit – vielmehr ist Ausbeutung, jedenfalls aber der Wille zum Schein und zur Unwahrheit ihm (das heißt, dem Leben) näher. Der Leib ist es auch, der *nicht* aus Hinterwelten erst seine Berechtigungen folgert, keine Fragen zur Moral über sich stellt und aus eigener Kraft sich Sinn und Werte schafft. Der Leib fragt nicht nach einer Begründung und braucht auch außer seiner keinen Sinn. Aus dem Munde des Mutes lässt Nietzsche einen schönen Gedanken dazu kommen – wie sollte er nicht ein Gedanke, eine Verführung des Leibes zu sich selber sein? „War *das* das Leben? Wohlan! Noch einmal!“<sup>259</sup> Der Leib ist aber nicht bloß eine in sich ruhende Kraft – er braucht sehr wohl ihn affizierende Kräfte, um in der Welt zu sein – wie sonst auch könnte Nietzsche von einem „Sinn der Erde“ sprechen? Er ist es aber auch, der Leib, der ein Sinnganzes bietet, indem er noch das Ich und alle seine Werte auffordert – unterzugehen. Unterzugehen und sich ganz ihm – in einer neuen Art zu fühlen und zu werten, einer neuen Affektivität – zu übergeben, dem Sinn der Erde, dem Übermenschen.

„Und das ist der große Mittag, da der Mensch auf seiner Bahn steht zwischen Tier und Übermensch und seinen Weg zum Abende als seine höchste Hoffnung feiert: denn es ist der Weg zu einem neuen Morgen.

Alsdä wird sich der Untergehende selber segnen, dass er ein Hinübergehender sei; und die Sonne seiner Erkenntnis wird ihm im Mittage stehn.

*„Tot sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe“* – dies sei einst am großen Mittage unser letzter Wille! –<sup>260</sup>“

So weit die bisherige Conclusio der Leibproblematik in seiner Beziehung zur Sinnfrage unter der Perspektive der Kräftetheorie. Es steht jedoch zu vermuten, dass andere Perspektiven noch weitere Aspekte dieses Komplexes hervorbringen vermögen. Der Leib lässt sich als ein Teil der Erde auch von dieser her (oder diese von ihm her?) denken.

Wir haben den Leib als dasjenige kennengelernt, das die Brücke schlägt zwischen dem formalen Bedürfnis nach einem Sinn, der begrifflich gestellten Frage nach dem „Warum?“ des Lebens und der sinnlich gegebenen Welt – dem Verbindungsglied zwischen Rationalität und Realität. Er ist aber auch dasjenige aus dem dieser Sinn erst hervorgeht – es gibt keinen Sinn, der nicht je meiner wäre, und zwar der je meines Leibes: was auch immer an Urteilen mein Ich anstellen mag, als Material dafür

---

<sup>259</sup> Z III, „Vom Gesicht und Rätsel“ (1)

<sup>260</sup> Z I, „Von der schenkenden Tugend“ (3)

dienen einzig vom Leib geschaffener Sinn und Wert der mich qua äußerer Reize angehenden Phänomene (das Spiel der Kräfte)<sup>261</sup>.

Dieser, mein Leib folgt mitnichten wie auch immer gearteten Idealen, keinen über dem Leben stehenden Werten, wie dies der Mensch des Ressentiments wunschhaft festsetzt. Der Leib ist nahtlos durch die Erde bestimmt „und damit durch den Ort, den er auf ihr einnimmt.“<sup>262</sup> Es erscheint nur konsequent, anzunehmen, dass, was auch immer im Leib mächtig geworden ist, den Ursprung in dem Ort hat, an dem er sich befindet – so kommt Nietzsche auf den *Sinn der Erde*, anstelle eines abstrakten, über dem Leben stehenden Wertes wie der Wahrheit oder der Nützlichkeit.

„Der einheitliche Sinn, in dem sich die Vielheit der leiblichen Organisation realisiert und den wir als ‚grosse Vernunft‘ des Leibes zu begreifen haben, ist somit in den Wirkungskonnex der Erde eingelassen. Zwar bewegt sich jeder Leib nach seinem eigenen Gesetz; er hat damit auch seine eigene Vernunft. Doch sein Gesetz konnte nur unter den mundanen Konditionen entstehen, die sein irdisches Umfeld bestimmen. Also ist der *Sinn des Leibes* ursprünglich auf die Erde bezogen, die ihn hat wachsen lassen. Deshalb spricht Zarathustra vom ‚Sinn der Erde‘“<sup>263</sup>

Der Sinn der Erde weist auf die Vernunft des Leibs zurück – und dieser ist ohne die Erde als diejenige, unter deren Wirkungsbedingungen er erst hervorgegangen sein kann, nicht möglich. Ebenso wie die Individualität des Leibs, ist auch der Sinn der Erde nicht von der Hand zu weisen. Mithilfe seiner Theorie vom Sinn des Leibes löst Gerhardt dieses Problem auf elegante Weise.

#### §3.4.4 Der Leib und sein Ich

Wir haben gesehen, dass die Seele als ein etwas am Leibe aufgefasst werden kann. Dasselbe gilt für den Geist und das Ich – wir gehen vom Leib als einer, als *der* Totalität aus, an ihm wird alles zur Funktion, zum Organ.

Wozu nun mag er dienen, der Geist? In die Welt zu kommen scheint er kraft der Notwendigkeit zum „*individuellen Bewußtsein*“<sup>264</sup>, das „Ich“ sagen kann. Deswegen wird der Geist benötigt: erst wenn sich das Bewusstsein eines „Ich“ herausgebildet hat, kann ich den Bezug zu einem „Du“ herstellen, in dem Sinne, dass ich mich begrifflich, verlässlich und genau mit ihm verständigen kann – ohne die Fähigkeit, zwischen „Ich“ und „Du“ zu abstrahieren, verblieben die beiden in einem unmittelbaren Verständnis, einem verbindenden Gefühl.

---

<sup>261</sup> Gerhardt (2000) S.147: „Was *Reiz* und was *Reaktion*, was *Bedürfnis* und was *Befriedigung* ist, das liegt in seiner organischen Verfassung begründet; was jeweils als ein ‚Ganzes‘ oder als ein ‚Teil‘ begriffen werden kann, ist auf ihn und seine Konstitution bezogen. Deshalb ist es tatsächlich der Leib, der die Ordnung vorgibt, in der sich der Sinn eines Daseins vollzieht.“

<sup>262</sup> Gerhardt (2000) S.147

<sup>263</sup> Gerhardt (2000) S.147f

<sup>264</sup> Gerhardt (2000) S.149



„Und eben der Geist, der auf diese Weise nötig wird, ist die ‚kleine Vernunft‘. Sie wird als ‚Werkzeug‘ des Leibes bezeichnet; sie soll demnach nur eine dienende, eine *instrumentelle* Funktion erfüllen. Aber da uns der Leib die Zwecke seines Tuns nicht eindeutig verrät, wissen wir auch nicht genau, wozu seine Mittel dienen. Deshalb hat das ‚Werkzeug‘ als ‚Spielzeug‘ zu gelten. Es ist zu etwas da, das ohne es nicht weitergeht und in sich irgendwie sinnvoll erscheint. Als ‚Werk- und Spielzeug‘ gehorcht es den Regeln des Spiels, an dessen Erhaltung es mitwirkt. Im Zusammenhang des Spiels ist es nützlich, ohne dass man einen über den Kreislauf des Spiels hinausreichenden Zweck benennen könnte.“<sup>265</sup>

Der Geist ist zwar stolz auf sein Ich, das aber begleitet nur alles Erkennen. Es ist nicht deren Ursache. Die große Vernunft hingegen „sagt nicht ich, aber thut ich“<sup>266</sup>. Die große Vernunft gibt dem Leib erst Sinn, bringt ihn erst als Ganzen zur Wirksamkeit. Hierzu ist ergänzend zu sagen, dass das Ich durchaus auch ein schaffendes sein kann, auch wenn es nur ein Organ ist, das der Leib kraft seines Selbst zur Verfolgung seiner Zwecke hervorbringt. Dazu aber muss es seiner eigenen Dynamik folgen, sich seinen Kräften überlassen, denn:

„Nur als Element des Lebens kann es an dessen unablässiger Produktivität partizipieren; folglich muß es, soweit dies seine Exposition im Bewusstsein erlaubt, ins Werden eintauchen. Kurz: Es muß die ‚Unschuld des Werdens‘ erlangen.“<sup>267</sup>

Ein Grund mehr für die kleine Vernunft, dem Leib zu gehorchen. Die große Vernunft ist das Organ, das dem Tun (des Körpers) einen Sinn verschafft. Erst durch sie wird die Vielheit des Leibes zur Einheit „Ich“. Die große Vernunft ist nicht der Sprecher, sondern der Täter des Ich und damit schaffend. Die Tat greift aber tiefer als die Sprache, denn: jedes Sprechen kann zwar als Tat, jede Tat aber nicht als Sprechen verstanden werden<sup>268</sup>.

Die Vernunft ist auch mitnichten selbständig und schon gar keine Entelechie<sup>269</sup>. Sie kann sich nicht isoliert, sondern immer nur in den Äußerungen des Leibes zeigen. Vergleichbar einem Kunstwerk, ist sie für dieses (den Leib) nicht unmittelbar erfahrbare – vielmehr erscheint sie dem Betrachter.

---

<sup>265</sup> Gerhardt (2000) S.149

<sup>266</sup> Z I, „Von den Verächtern des Leibes“

<sup>267</sup> Gerhardt (2006) S.154

<sup>268</sup> Gerhardt (2000) S.152: „Er [der Leib] wird als der *schöpferische Grund* angesehen, aus dem alle Energie des Anfangs, alle plastische Kraft der Gestaltung und letztlich auch alle Empfänglichkeit für Lust und Schmerz entspringt. Er ist die *kreative Instanz schlechthin*, aus der alles, was überhaupt Sinn und Bedeutung haben kann, entspringt.“

<sup>269</sup> Das heißt, sie hat das Ziel nicht in sich selbst. Die Vernunft bedarf des Leibes, um sich Ziel und Ausrichtung geben zu lassen.

„Der Leib wird nach Analogie eines ‚großen Künstlers‘ verstanden. An die ‚Größe‘ seines Werkes haben wir zu denken, wenn wir das Attribut der „grossen Vernunft“ des Leibes begreifen wollen. Es ist eine Größe, die immer auch ihren Urheber überschreitet, die weiter und umfänglicher ist als er und die daher auch nicht einfach auf ihn, seine Herkunft, seine Ausbildung, seine Technik reduziert werden kann. Zugleich hat das große Werk eines Künstlers eine Einheit, die jedes plane begriffliche Verständnis überschreitet: So geschlossen und vollendet es auch wirken mag, so enthält es doch eine unendliche *Vielfalt* an Bedeutungen, die schon seine *Einheit paradox* erscheinen läßt.“<sup>270</sup>

Bei der Vernunft des Leibes handelt es sich also um einen ästhetischen Begriff, dem nur durch die Bereitschaft zu pluralen Perspektiven näher gekommen werden kann: die große Vernunft ist zum einen reine Individualität, gleichzeitig aber nur in der Wahrnehmung als solche zu erkennen. Gerhardt postuliert deshalb eine „Sphäre der Wahrnehmung“, in der ein Ausdruck einem Eindruck korrespondieren müsse<sup>271</sup>.

#### §3.4.5 Ein unbekannter Weiser zwischen Leib und Ich

Die Verächter des Leibes verachten den Leib, das Leben und die Erde aus Neid auf den ihnen verloren gegangenen schöpferischen Umgang mit dem Dasein. Hier kommt das Selbst ins Spiel. Das Selbst ist noch zwischen Leib und Ich. Was nicht von außen her geschieht, geschieht „von selbst“.

Es gibt zwei Grenzfälle, in denen das Selbst als alleiniger Grund angenommen, Sinn ergibt: (1) bei jeder Handlung muss von einem Selbst, bzw. von einem Ich die Rede sein können (sonst ist es keine Handlung, sondern ein Phänomen, ein Naturereignis o.ä.); (2) der Leib ist, *dadurch* und *in dem, dass* er ist, auch *was* er ist (wenn auch die Bedingungen der Möglichkeit seiner Existenz nicht in ihm selbst liegen).

Das Selbst nun liegt inmitten dieser beiden sich-selbst-begründenden Grenzfälle. Ebendieses ist es auch, auf das alle Erkenntnis verweist. „Wir *erkennen* immer nur uns *selber*“<sup>272</sup>.

Der Leib hat dabei eine epistemische Sonderstellung: „Seinen ihn *ganzheitlich*, d.h. ihn *ursprünglich als Einheit* zum Ausdruck bringenden Vollzug können wir nur nach Analogie unserer Selbsterfahrung erfassen.“<sup>273</sup> Erst über die Erfahrung des Leibes als Einheit gelangen wir zur „Erkenntnis“ der Einheit des Ich.

Kann man das Selbst als tätig denken, so ist es auch als Wille zur Macht wirksam; es lässt sich auch als das Unbewusste denken. Darum ist es auch so schwer für die Verächter des Leibes, von ihm

---

<sup>270</sup> Gerhardt (2000) S.153

<sup>271</sup> vgl. Gerhardt (2000) S.154

<sup>272</sup> N 1880, 6/419; 9, 305, zitiert nach Gerhardt (2000) S.157

<sup>273</sup> Gerhardt (2000) S.157

loszukommen. Die Verächter des Leibes wollen untergehen, weil ihre Leibverachtung Ausdruck eines Lebensmüden Selbst ist<sup>274</sup>.

Das Selbst steht auf der Schwelle des Bewusstseins, braucht aber, um diese zu überschreiten, die „kleine Vernunft“. Es zeigt sich immer, indem es sich durch den Leib als Ausdruck, als Form zeigt (oder: indem sich der Leib seiner als Ausdruck bedient), von diesem aber doch nicht zu trennen ist. Es gibt dem Ich noch ein, was es zu tun hat – es scheint jenseits von Leib, wie auch Bewusstsein zu stehen. Wie also ist das Selbst zu verstehen?

„Das Selbst ist der *als Einheit verstehbare Ausdruck des Leibes*. Es ist die wirksame Konfiguration des ganzen Leibes, so dass er sich *als Einheit präsentieren* kann. Im Selbst schafft sich der Leib eine *Form*, die überhaupt erst *Verständnis* für ihn als Leib ermöglicht. In dieser Form ist ein Leib nicht einfach nur *Wirkung*, sondern er übersetzt sich in eine *Bedeutung*, die er für sich und seinesgleichen haben kann. Diese Bedeutung konzentriert eine Befindlichkeit des Organismus so, daß er als ganzer in seinem ‚Sinn‘ wahrgenommen, angesprochen und gleichsam von einem Punkt aus gesteuert werden kann. Kurz: *Das Selbst transponiert den Leib in einen möglichen Sinn*. Es repräsentiert die Richtung, in die der Leib sich bewegt. In ihm hat er seine Einheit, die etwas *bedeuten* kann und somit für ein begriffliches Verständnis zugänglich ist, ohne freilich selbst schon begrifflich verfasst zu sein. Im Selbst ist der Leib auf *Mitteilungen* über seine Lage und seine Verfassung eingestellt, sofern er für eine ihn *ganz* betreffende Steuerung disponiert ist. Die ihn ausdrücklich betreffende Lenkung hat dann im Namen des Ich zu geschehen.“<sup>275</sup>

Kraft des Geistes als Hand seines Willens geht das schaffende Selbst über sich hinaus. So gesehen ist es tatsächlich der Leib selbst, der spricht, der handelt. Der Leib ist es, der sich im Selbst (als dem „Charakter des lebendigen Wesens“, dem „Integral der Merkmale, durch die es sich als Individuum erweist“<sup>276</sup>) einen Sinn schafft. Der Leib ist es, der sich im Sinn des Selbst den Geist schafft, mit dem er sich als Ganzes in geistige Vorstellung hinein entwirft. Dergestalt ist der Geist ein Werk- und Spielzeug des Selbst, der „Ich“ sagt, wohingegen der Leib „Ich“ tut, indem er das Selbst ja allererst hervorbringt. Der Sinn des Leibes - das Selbst - ist das getane Ich; die konkret daraus hervorgehende, an die Situation angepasste (bewusste) Handlung ist das gesagte Ich: „die Instanz der Ausdrücklichkeit und der bewußten Konsequenz.“<sup>277</sup>

---

<sup>274</sup> Gerhardt (2000) S.158: „Sie verachten das, dem sie folgen, und offenbaren so ihren tiefsten Lebenswiderspruch. In ihn geraten sie hinein, weil sie nicht wissen, wie sie – über ihr Selbst – mir ihrem Leib vermittelt sind.“

<sup>275</sup> Gerhardt (2000) S.160

<sup>276</sup> Gerhardt (2006) S.151

<sup>277</sup> Gerhardt (2000) S. 161

### §3.5 Der Übermensch

#### §3.5.1 Der Übermensch als der Sinn der Erde – Synthesis von Leib und Seele

Es wird in diesem Kapitel von Annemarie Piepers Lesart des Übermenschen die Rede sein. Dabei soll der Fokus weniger auf ihrer Theorie zum Verständnis des „Über“ beim Übermenschen, sondern in der Stärkung und im Darüber-hinaus-Gehen des bisher über Kraft Gesagten, sowie im Speziellen über deren Rolle und Erscheinungsformen als Gegenspieler des Nihilismus.

Den Sinn des menschlichen Über-sich-hinaus-Schaffens drückt Nietzsche im Seiltänzer aus: er muss stets sein Gleichgewicht suchen, besonders, wenn er stillsteht.

„Dieses Balancieren, durch welches er sich auf dem Seil hält, indem er der Erdanziehungskraft Widerstand leistet und sie durch eine gleich starke Konstellation von Gegenkräften überwindet, ist der Sinn seines Tuns.“<sup>278</sup>

Der Sinn der Erde als übergeschichtliche Geltungskraft wird beim Seiltänzer durch die Höhe dargestellt, in der das Seil gespannt wird: dadurch kommt dem Seiltanzen, dem faktisch Bestehenden erst Wert zu.

„Sinn' kann aber auch dynamisch aufgefasst werden in der Bedeutung von nhd. *sinnan* = reisen, streben, gehen. Darin gelangt der dynamische Aspekt des horizontalen Vorwärtsschreitens und Überwindens einer Wegstrecke zum Ausdruck, wobei diese Überwindung das immanente Ziel des Vorwärtsschreitens ist: Der Übermensch *sei* der Sinn der Erde. In dieser dynamischen Auffassung von ‚Sinn‘ schwingt auch noch das ahd. *sinnen* = mit den Sinnen wahrnehmen mit.“<sup>279</sup>

Mit „horizontal“ meint Pieper „in Bezug auf projektierte zukünftige Praxis“, im Gegensatz zu vertikal: „der Idee nach“.

„Der Übermensch ist das *Movens* in der Bewegung der Selbstüberwindung, und er ist nichts anderes als die Kraft, die das Individuum aufwendet, um sich ununterbrochen über sich hinaus zu treiben.“<sup>280</sup>

---

<sup>278</sup> Pieper (2005) S.96f

<sup>279</sup> Pieper (2005) S.97

<sup>280</sup> Pieper (2005) S.98

Es handelt sich danach beim Übermenschen, um eine immanente Transzendenz, da sein Ziel in keine fremde Angelegenheit greift, sondern vielmehr in der ewigen Verbesserung, Verfeinerung des Lebens und damit des Leibes besteht – ohne dazu äußere Werte oder Maßstäbe gelten zu lassen. Durch die dabei auftretenden gegeneinander wirkenden Kräfte, die ausgehalten werden müssen, entsteht Harmonie.

Da es keine Werte gibt, von denen her Sinn ins Leben kommen könnte, muss der jeweilige Mensch sich diesen selbst schaffen – besser: durch Leib und Seele wird der Sinn immer aufs Neue hervorgebracht, geschaffen. Die Seele freilich dient dabei als Funktion des Leibes, ist aber nötig, um den Sinn zu schaffen, den Nietzsche Übermensch heißt<sup>281</sup>.

„Die Formel ‚Der Übermensch ist/sei der Sinn der Erde‘ ist demnach so zu verstehen, dass die Seele im Wechselspiel mit dem Leib die Idee der Selbstüberwindung erfindet und diese dem Leib als ein gleichsam utopisches Woraufhin vorgibt, das er aus sich heraus anstrebt, weil es sich um eine Selbstprojektion handelt, der ein Leib gegeben werden soll.“<sup>282</sup>

Der Mensch ist demnach dazu verdammt, (dazu gesegnet?) stets aufs Neue sich an einer Aufgabe zu bewähren, die er nie ganz („Niemals noch gab es einen Übermenschen.“<sup>283</sup>), wohl aber immer besser beherrschen wird. Die dabei entstehenden Sinn Ganzheiten sind jeweils der Versuch, sich zu überwinden. Gleich dem Seiltänzer wird hier zwar immer der gleiche Weg eingeschlagen, die Fähigkeit zu balancieren steigt jedoch. Ziel ist es, das Tanzen am Seil zu erlernen.

### §3.5.2 Das Selbstverhältnis des Übermenschen

Der Übermensch ist jener Sinn, der gefunden wird, indem, dem Seiltänzer gleich, zwischen den Ansprüchen von Leib und Seele balanciert wird. Als Nullpunkt sehen wir dabei an, dass er sich zwar in diesem Spannungsverhältnis befindet, es aber nicht zustande bringt, sich zu der Spannung zu verhalten. Als Koordinatensystem vorgestellt: Seele zeigt nach oben (Y-Achse), Leib zur Seite (X-Achse), der Übermensch, als der Sinn, zeigt (als Vektor mit der Steigung 1) in die Mitte dieser beiden Achsen. Ziel, also „übermenschlich“ ist es, so weit als möglich diesen Pfeil entlangzugehen – dabei sehen wir, dass die Entfernung (die Spannung) mit jedem Schritt zunimmt – dies gilt es auszuhalten, darin liegt der Sinn. Einsiedler und Priester machen den Fehler, sich einzig oder überwiegend von der Seele leiten zu lassen und beschreiten somit den Weg des Spiritismus; der letzte Mensch macht den Fehler, sich bloß vom Leib lenken zu lassen und verfällt in den Materialismus.<sup>284</sup>

---

<sup>281</sup> vgl. Pieper (2005) S.100

<sup>282</sup> Pieper (2005) S.101

<sup>283</sup> Z II, „Von den Priestern“

<sup>284</sup> vgl. Pieper (2005) S.104

„Die Kraft des Menschen, seine Selbstmächtigkeit bemisst sich letztlich daran, in welchem Ausmaß es ihm gelingt, sich vom Nullpunkt zu entfernen und auf seinem Weg die Mitte zwischen den Ansprüchen von Leib und Seele zu finden. [...] die jeweilige, geschichtlich konkretisierte Leib-Seele-Synthesis muß jedes Individuum in seiner Besonderheit unter Einsatz seiner Kräfte selbst hervorbringen und sich dabei ständig dem Risiko des Scheiternkönnens, sei es des Absturzes auf die Leib-Achse, sei es der Flucht auf die Seele-Achse, aussetzen.“<sup>285</sup>

Der Übermensch verbleibt also immer ein Idealzustand. Niemand kann sagen, er *sei* ein Übermensch, man kann überhaupt nicht von einem *Sein* des Übermenschlichen, sondern nur von seinem *Werden* sprechen. Im Über-sich-hinaus-schaffen, in der Selbstüberwindung gibt sich das Übermenschliche als ein Werdendes.

---

<sup>285</sup> Pieper (2005) S.105

#### §4 Psychologische Herangehensweise

„Vor allem und zuerst die Werke! Das heißt Übung, Übung, Übung! Der dazugehörige ‚Glaube‘ wird sich schon einstellen, - dessen seid versichert!“<sup>286</sup>

Nietzsche zählt nicht nur zu den größten Philosophen, die je gelebt haben, er war dazu noch ein Psychologe mit sehr feinen Sinnen für das Menschliche – vielfach erst scheint seine Philosophie aus seinem Sinn für die Psychologie hervorzugehen. Das ist besonders bemerkenswert, als zu Nietzsches Lebzeiten die Psychologie als Wissenschaft noch kaum existent war, vergleicht man sie mit ihrer heutigen Popularität. So verwundert es wenig, dass manche von Nietzsches Thesen mit heute in der Psychologie gängigen Thesen betrachtet, Sinn ergeben – man mag in manchen Fällen sogar versucht sein, die Urheberschaft einer Theorie anzuzweifeln, und an der Stelle manch berühmten Psychologen den Namen „Nietzsche“ als Erfinder ansehen.

Eine der Theorien, zu deren geistigen Vorvätern Nietzsche gezählt werden sollte, ist Festingers Dissonanztheorie, mit der hier der Versuch gemacht werden soll, die Genealogie des Nihilismus herzuleiten, ohne Nietzsche Zwang anzutun.

##### §4.1 Festingers Dissonanztheorie<sup>287</sup>

Die Grundbegriffe von Leon Festingers (US-amerikanischen Sozialpsychologe, 1919-1989) 1957 formulierter „Dissonanztheorie“ sind *kognitive Elemente* oder Kognitionen und die *Relationen* zwischen ihnen. Als kognitive Elemente gelten Phantasmaten wie Gedanken, Vorstellungen, Meinungen usw. Diese können unterschieden werden in voneinander unabhängige (isolierte) und in bestimmten Relationen zueinander stehende. Für uns sind die auf andere Kognitionen bezogenen Meinungen von Interesse, welche abermals in zwei Arten von Relationen geschieden werden können: *konsonante* und *dissonante*. Eine konsonante Beziehung liegt dann vor, wenn zwei Elemente zusammenpassen, während Festinger eine dissonante Relation folgendermaßen definiert: zwei Elemente A und B stehen dann in dissonanter Beziehung zueinander, wenn sie gleichzeitig Meinungen einer Person sind und wenn Element A das Gegenteil (die Negation) von Element B impliziert. Als Beispiel nennt er folgende Kognitionen:

A = „ich rauche viel“

B = „Rauchen ist sehr gesundheitsschädigend“

Aus philosophischer Sicht sticht hier sofort ins Auge, dass es sich hier nicht um eine logische Negation handelt, sondern um eine von Festinger nicht näher exemplifizierte „psychologische

---

<sup>286</sup> MR 22

<sup>287</sup> vgl. Herkner (1993) S.33ff, gilt für gesamtes Kapitel (§4.1). Wiedergabe aus dem Lehrbuch teilweise wörtlich

Implikation“. Dissonanz sollte folglich als Unverträglichkeit der Implikationen in Bezug auf das Verhalten angesehen werden. Logische Korrektheit wäre jedoch erst dann erreicht, wenn wir in unserem Beispiel auch noch annehmen können, dass die Gesundheit eine positive Valenz aufweist und nicht durch z.B. eine drohende Hinrichtung keinen Wert besitzt. Es wird hier allerdings davon ausgegangen, dass auch der rein philosophisch interessierte Leser gewillt ist, Verständnis für den empirischen Wissenschaftsbegriff der Psychologie aufzubringen, sodass die Ausarbeitung unseres Raucherbeispiels kurz gehalten werden kann.

Wenn dissonante Relationen vorhanden sind, entsteht dadurch ein unangenehmer, gespannter Zustand, die kognitive Dissonanz. Dieser Zustand hat triebartigen Charakter, denn er führt – wenn er ein bestimmtes Ausmaß übersteigt – automatisch zu Prozessen, die die Dissonanz beseitigen oder wenigstens reduzieren sollen.

Die Stärke der Dissonanz hängt von der relativen Anzahl der dissonanten (im Vergleich zu den konsonanten) Relationen einer Kognition, sowie der subjektiven Wichtigkeit der Kognition ab. Die daraus resultierenden zwei Möglichkeiten der Dissonanzreduktion bestehen zum einen darin, kognitive Elemente dergestalt zu ändern, dass aus bislang dissonanten Relationen konsonante werden. Zum anderen können neue kognitive Elemente aufgenommen werden, und zwar so, dass zwischen den bereits bestehenden und den neuen konsonante Relationen gebildet werden – Ziel beider Strategien ist die Verminderung des dissonanten Anteils einer Kognition.

Übertragen wir das in unser Beispiel. Unser Raucher könnte die dissonante Relation in eine konsonante durch Kognitionen, wie: „Rauchen kann nicht sehr gesundheitsschädlich sein; ich kenne viele Leute, die mehr rauchen als ich und dabei gesund und zum Teil sehr alt sind“ überführen. Wesentlich an solchen dissonanzbedingten Änderungen kognitiver Elemente ist, dass die Änderungen nicht realitätsbezogen sind. Es handelt sich nicht um Meinungsänderungen aufgrund neuer Informationen, sondern um spontane, meist nicht bewusste Änderungen, die durch zu starke Dissonanz ausgelöst werden. Als zweite Möglichkeit, den dissonanten Anteil der Kognition zu verringern, dient die Neuaufnahme von Elementen, wie „Rauchen sieht gut aus“, „Rauchen ist entspannend“, „fast alle meine Freunde rauchen ebenfalls“...

Ein weiterer zentraler Begriff der Dissonanztheorie wird für unsere weiteren Ausführungen die „Bindung“ darstellen. Darunter versteht man den Grad der Unveränderbarkeit, die Änderungsresistenz von Handlungen, Meinungen, Bewertungen, usw. Ihre Größe hängt von mehreren Variablen ab, unter anderem vom Grad der „Öffentlichkeit“ eines Elements. Stark gebundene kognitive Elemente können nur schwer oder gar nicht geändert werden. „Private“ Elemente (nie oder selten geäußerte Meinungen und Bewertungen) sind schwach gebunden und leicht veränderbar.

Neben dem Grad der Öffentlichkeit hängt die Änderungsresistenz davon ab, mit wie vielen anderen Kognitionen sie in konsonanter Beziehung steht. Je mehr konsonante Relationen von einem Element ausgehen, desto schwerer ist es zu verändern, weil durch die Änderung eines solchen „zentralen“ Elements die vielen von ihm ausgehenden konsonanten Relationen in dissonante Relationen



verwandelt werden. Isolierte Elemente, von denen wenige oder keine konsonante Beziehungen ausgehen, setzen einer Änderung entsprechend weniger Widerstand entgegen.

#### §4.2 Das Reaktiv-werden der Kräfte im Licht der Dissonanztheorie

Sehen wir uns den gesunden, den natürlichen, den aktiven Menschen bei Nietzsche an: er folgt seinen Trieben, bejaht das Leben, setzt sich selbst als gut an, unabhängig von äußeren Werten oder Einflüssen. Er handelt aus eigener Initiative und reagiert aufgrund von äußeren Reizen eben genau auf diese. Dies ist unsere Ausgangssituation.

Was geschieht aber, wenn unser natürlicher Mensch in die Rolle des Sklaven gerät? Gesetzt, er nimmt die Rolle an: er arbeitet wie ein Sklave, er verhält sich gegenüber den Herren wie ein Sklave, um zu überleben.

Die Dissonanztheorie besagt, dass Kognitionen, die zu einander ausschließenden Implikationen bezüglich des Verhaltens führen, unangenehme Spannungszustände bewirken, die triebartig zu verringern gesucht werden. Sehen wir uns die Möglichkeiten an, die der in der Rolle des Sklaven steckende, natürliche Mensch der Theorie nach hat:

Er kann erstens die kognitiven Elemente dergestalt verändern, dass sie keine Spannungen mehr aufweisen. Er kann zweitens neue Elemente aufnehmen, die es als gut erscheinen lassen, diese Rolle zu tragen.

Wir gehen davon aus, dass es weder in der Macht des die Sklavenrolle tragenden (noch) natürlichen Menschen steht, diese abzuwerfen, noch dass er sterben will. Gehen wir weiters davon aus, dass die durch den Konflikt der eigenen Triebe und Wünsche mit dem äußeren Zwang entstehenden Dissonanzen Triebcharakter erreichen, so muss er seine Einstellung bezüglich dieses Widerspruchs harmonisieren. Er kann dazu entweder (1) die Rolle des Sklaven gegenüber seinem natürlichen Dasein, bzw. gegenüber der Sichtweise des Herrn aufwerten, er kann (2) verleugnen, dass er diese Rolle trägt, oder (3) neue konsonante Kognitionen bezüglich des Tragens der Rolle des Sklaven aufnehmen.

Sehr schön erscheint diese Problematik anhand Nietzsches Diskussion zur Sklaven- und Herrenmoral anhand des Begriffs des Guten. Es soll hier mittels Festingers Dissonanztheorie versucht werden, zu verdeutlichen, welche psychologischen Kräfte bei dem Reaktiv-werden der Kräfte aktiv sind.

Der ursprüngliche Begriff des Guten im Sinn der Herrenmoral ist eine Wertung, „das dauernde und dominierende Gesamt- und Grundgefühl einer höheren Art, zu einem ‚Unten‘“<sup>288</sup>. Dieses „gut“ steht im Gegensatz zu „schlecht“ im Sinne von „gemein“ oder eines Mangels an Vornehmheit.

---

<sup>288</sup> GMI, 2

Unser Beispielmensch, der sich nun derart bezeichnet sieht, findet im asketischen Ideal nicht nur einen Weg, die Dissonanz zu reduzieren, er verkehrt das Bild so vollkommen, dass darin der Herr es ist, der in dissonanten Beziehungen lebt.

Mittels der weiter oben als (1) vorgestellten Strategie des Aufwertens der eigenen Rolle und dem (2) gleichzeitigen Verleugnen der gesamten Argumentation des Herrn, gelingt dem von einander widersprechenden Kognitionen geplagten Menschen eine radikale Flucht. Das Verleugnen der Herrenmoral (2) geht einher mit der (3) Schaffung eines neuen Wertesystems.

Da der Mensch in unserem Beispiel nicht mit den widersprüchlichen Handlungsimplicationen, in denen er steckt, leben kann und gleichzeitig nicht fähig ist, einen realen Ausweg zu finden, erfindet er einen neuen Begriff, den des „Bösen“. In seiner imaginierten Realität kehren sich so die Herrschaftsverhältnisse um, ohne jedoch (zunächst) tatsächlich etwas zu bewirken. „Böse“ ist jeder, der so ist, wie der Herr und gut ist das Gegenteil von „Herr-sein“. Den Trieben zu folgen, seinen unmittelbaren Wünschen zu folgen, stellt nicht länger einen Handlungsimperativ dar. Die Rolle, in die unser Beispielmensch gedrängt wurde, ist aus der Perspektive der Sklavenmoral nicht bloß eine an Dissonanz ärmere, sondern davon gänzlich erlöst. Die mit ausgesprochener Konsequenz umwertende Sklavenmoral folgt in ihrer Logik einem denkbar einfachen psychologischen Grundsatz. Sie nimmt die Gegebenheiten, die sie nicht ändern kann, so wie sie sind, her und erklärt genau diese für das Gute, das Messende. Das Joch, das den Sklaven aufgezwungen wurde, lernten diese zu lieben. Es zeigt sich hier deutlich, dass die Grundsätze der Moral mitnichten moralisch sind, dass vielmehr die Moral aus einem Bedürfnis nach Sicherheit, jedenfalls aber aus Notwendigkeit entsteht. Das Reaktiv-werden der Kräfte wählt ja nicht bloß eine der Alternativen, die Dissonanz zu reduzieren, sie revolutioniert dank einer herausragenden Fähigkeit in einer imaginierten Welt zu *leben* die gesamte Art zu denken, sie verneint die alte Welt, die alte Wertungsweise und macht aus der Not eine Tugend.

Diese globale dissonanztheoretische Erklärung kann noch um weitere, spezifischere Aspekte erweitert werden. Die *Rechtfertigung des Aufwands* ist eine aus der Dissonanztheorie abgeleitete psychologisch relevante Motivationskraft. Sie besagt:

„Je größer unter sonst gleichen Bedingungen die Anstrengung ist, die man um einer Sache willen auf sich nimmt, desto größer ist die Wertschätzung, die man dieser Sache entgegenbringt.“<sup>289</sup>

Diese These folgt daraus, dass es zu Dissonanz führt, sein eigenes Verhalten und damit sich selbst (viele konsonante Kognitionen) abzuwerten. Allein schon dafür, etwas getan zu haben, kann man sich dazu verpflichtet fühlen. Wenn nämlich in Bezug auf diese Tätigkeit Widersprüche entstehen, so ist es tendenziell leichter, die (oft private) Bewertung einer Situation zu ändern, als die meist einen höheren

---

<sup>289</sup> Herkner (1993) S.37

Grad an Öffentlichkeit aufweisende Tätigkeit. Tritt dieser Fall ein, so führt die Handlung selbst zu einer Änderung der Einstellung.

„Vor allem und zuerst die Werke! Das heißt Übung, Übung, Übung! Der dazugehörige ‚Glaube‘ wird sich schon einstellen, - dessen seid versichert!“<sup>290</sup>

In unserem Beispiel folgt aus dem permanenten Leben in der Rolle des Sklaven noch nicht zwingend, dass die These von der Rechtfertigung des Aufwands greift. Wir benötigen dazu noch Zusatzinformationen. Bei fehlendem Gefühl der Verantwortlichkeit unterbleibt nämlich die Bildung von Dissonanz, die rein aufgrund der gesetzten Handlungen und den daraus hervorgehenden, mit einer davon abweichenden Einstellung in Konflikt stehenden, widerstreitenden Handlungsimplicationen zu erwarten wäre. Folglich müssen wir auch davon ausgehen, dass z.B. aufgrund von Bequemlichkeit, seine Einstellung nicht stündlich zu wechseln, unser Beispielmensch dazu übergeht, auch ohne unmittelbaren Zwang, die Rolle des Sklaven zu spielen.

Damit greift die These von der Rechtfertigung des Aufwands, denn wenn sonst kein Grund für eine Tat ersichtlich ist, folgert der menschliche Geist, dass die Motivation in der Handlung selbst liegen muss.

„Hat man eine Handlung ohne entsprechende Belohnung oder sogar trotz negativer Konsequenzen durchgeführt, dann schließt man daraus auf eine positive Bewertung der Handlung selbst (auf ihren ‚inneren Wert‘) oder des Zielobjekts des Verhaltens.“<sup>291</sup>

Analog dazu führt einstellungsdiskrepantes Verhalten nur bei geringer oder keiner Belohnung zu einer Einstellungsänderung<sup>292</sup>. Es wird als eine Verpflichtung gefühlt, sein Verhalten vor sich selbst oder vor anderen begründen zu können. Nietzsche dazu (im Kontext von moralischen Gefühlen und deren Begründung):

„Diese Begründungen aber haben weder mit der Herkunft noch dem Grade des Gefühls bei ihnen etwas zu tun: man findet sich eben nur mit der Regel ab, dass man als vernünftiges Wesen Gründe für sein Für und Wider haben müsse, und zwar angebbare und annehmbare Gründe.“<sup>293</sup>

Befindet sich also jemand in der Rolle des Sklaven und wird dafür mit Geringschätzung von Seiten des Herrn gestraft, so wird der Sklave dann seine Einstellung zu seiner Rolle ändern, wenn er (1) nichts

---

<sup>290</sup> MR 22

<sup>291</sup> Herkner (1993) S.351

<sup>292</sup> vgl. Herkner (1993) S.37

<sup>293</sup> MR 34

daran ändern kann, (2) die daraus resultierenden Spannungen groß sind und (3) er sich dafür verantwortlich fühlt.

Der Mensch des Ressentiments braucht die Verantwortlichkeit, um den Herrn dazu zu überreden, gleich ihm zu werden, er braucht sie aber auch, um überhaupt selbst erst zu einem reaktiven Menschen zu werden. Ein Umstand, der besonders deswegen interessant ist, weil dadurch der Spannungszustand vor der Umwertung noch größer wird – jetzt fühlt sich der Sklave auch noch verantwortlich dafür, Sklave zu sein. Auf den ersten Blick kontraintuitiv – warum sollte er das machen? Weil größere Spannungen ein höheres Maß an Motivation geben, die Umwertung auch durchzuführen. Der glückliche, aktive Mensch hat keine Veranlassung von seinem Zustand der Problemlosigkeit in einen anderen zu wechseln, der ihm (1) nicht problemlos scheint, und dessen Übergang mit Sicherheit weder problemlos, noch leicht ist.

Im Zuge der Dissonanztheorie erscheint auch ein Charakteristikum des Menschen des Ressentiments psychologisch erklärbar: sein Widerwille gegen die Zeit und ihr „Es war“, der immer nach einer Handlung aufkommt. Die Psychologie kennt dieses Phänomen unter dem Titel der Bewertungsdivergenz in der Nachentscheidungsphase<sup>294</sup>. Im Sinn der Dissonanzreduktion ist der „normale“ weitere Ablauf nach einer Entscheidung, dass diese aufgewertet wird, um die Dissonanz zu verringern, die durch die mit der Selektion verbundene Ablehnung aller anderen Alternativen zu kompensieren. Gleichzeitig werden auch alle nicht gewählten Handlungsalternativen abgewertet. Dadurch soll eine hohe Handlungsbereitschaft erhalten bleiben.

„Dissonanz macht handlungsunfähig [...] Durch selektive Informationsaufnahme und wunschhaft (handlungskonsistent) verzerrte Neubewertungen wird nicht nur der dissonanzbedingte Spannungszustand verringert, sondern es werden auch eindeutige Handlungen erleichtert.“<sup>295</sup>

Soweit der „normale“ Mensch. Die Psychologie kennt aber auch einen anderen Menschen: den „lageorientierten“. Diese Lageorientierung kann z.B. durch gelernte Hilflosigkeit, die Konzentration auf Negatives wegen andauernder Misserfolge oder die Tendenz dazu, alles schlechtzureden und sich als unfähig anzusehen, entstehen. Wir sprechen von Lageorientierung (z.B. Zögern, Passivität, Abbrechen von Handlungen), wenn folgende Kriterien erfüllt sind:

„(1) Zielsetzung – man träumt von den Annehmlichkeiten des Soll-Zustands, ohne genau zu wissen, wie man ihn erreichen kann, und ohne etwas zu tun

---

<sup>294</sup> vgl. Herkner (1993) S.272

<sup>295</sup> Herkner (1993) S. 271

(2) Misserfolgszentrierung – man jammert über die missliche Lage, in der man sich befindet, denkt über ihre möglichen Ursachen und Folgen nach, weiß aber nicht, wie man sie beseitigen kann, und kann sich auch nicht zu Taten aufraffen.

(3) Planungszentrierung – man überlegt wiederholt die Vor- und Nachteile der verschiedenen Handlungsmöglichkeiten, bricht deshalb immer wieder bereits begonnene Handlungen ab und führt nichts zu Ende“<sup>296</sup>

Im Gegensatz zur Dissonanzreduktion nach einer Entscheidung beim „normalen“ Menschen, ist bei lageorientierten Personen das Phänomen der Bewertungskonvergenz beobachtbar<sup>297</sup>. Bewertungsdivergenz bedeutet, dass die Person nach getroffener Entscheidung die gewählte Handlungsalternative ab- und die anderen aufwertet. Diese, Nietzsches Menschen des Ressentiments von den Eigenschaften her nicht ganz unähnlich beschriebenen Menschen, entwickeln ebenso einen Widerwillen gegen ihre eigenen Handlungen.

---

<sup>296</sup> Herkner (1993) S.118 Absätze vom Autor zwecks Übersichtlichkeit gesetzt

<sup>297</sup> vgl. Herkner (1993) S. 272

## §5 Zusammenfassung

Nietzsches Seinsverständnis geht in unterster Instanz von Kräften aus – weder rein physikalisch, noch rein psychologisch sind diese als das allem Leben zu Grunde liegende, das so mich, wie die Welt ausmachende – als sowohl subjektive Anschauung, Phantasma, wie auch objektive, äußerliche Phänomene zu denken. Sie sind, was macht, dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts. In vielerlei Hinsicht – wann immer nämlich eine Anschauung sich als die alleinige hervortun will – lässt sich über die Kräfte wenig bis gar nichts aussagen. Ihre Natur mag dadurch erhellt werden, als dass der geeignete Modus ihrer Betrachtung folgende Merkmale aufweist: er ist davon geleitet, (1) welche Differenzen es in dem jeweils Angehenden sind, die einen Spannungsbogen aufrechterhalten, (2) woraufhin die Bewegung deutet, die sich eben vollzieht – was das treibende Moment, der wollende Typus dahinter ist. Schließlich (3), dass der Prozess des Verstehens der Kräfte als ein genealogischer anzusehen ist: das „Woher?“ des Sich-entwickelt-habens, die von deren Ursprung ausgehende Abfolge der Kräfte ist als Fokus zu setzen.

Die Kräfte differenzieren sich in aktive und reaktive. Während die aktiven handeln, überwinden und herrschen, sind die reaktiven auf Nützlichkeit bedacht, ordnen sich unter Gesetze und berauben damit die aktiven ihrer Möglichkeit, sich zu äußern – sie trennen sie von dem ab, was sie können. Ursprünglich sind es die aktiven Kräfte, die im Menschen die Herrschaft innehaben – mit der Menschwerdung notwendig verbunden allerdings ist seine Unterordnung unter ein vernünftiges oder zumindest nützliches fremdes System an Werten und Gesetzen – die Herrschaft der reaktiven Kräfte. Somit ist nicht mehr das jeweils unmittelbar Gewollte das Maß aller Dinge – vielmehr wird eine als natürlich angesehene Wertordnung als in der Welt ursprünglich angelegt angesehen, die nunmehr darstellt, wonach sich zu orientieren das Richtige ist.

Diese Entwertung der höchsten, weil der eigenen Werte, ist es, was Nietzsche den Nihilismus – den Willen zum Nichts – heißt. Dem Handeln ist das Ziel, der Zweck, das „Wozu?“ nicht mehr inhärent. Fortan muss der also unter die Herrschaft des Nihilismus Gefallene bei seiner Betrachtung der Welt (als einer moralischen) auf das Problem stoßen, dass seine Gesetze für andere Menschen nicht zu gelten scheinen. Wenn sich aber andere über seine Regeln hinwegsetzen können, so ist seine Selbstbeschränkung ja nicht notwendig und seine imaginäre Welt verliert an Kraft. Darum wird der reaktive Mensch auch der Mensch des Ressentiments genannt – aus ihm spricht der Geist der Rache. Er *braucht* Schuld und schlechtes Gewissen, Strafe und Hinterwelten (auch noch über den Tod hinaus), um sein Glaubenssystem, sein Seinsverständnis und damit seine Daseinsberechtigung *als* Mensch des Ressentiments aufrechtzuerhalten.

Diese dem Menschen des Ressentiments stets begleitende Infragestellung der Daseinsberechtigung treibt ihn auch dazu, ein Selbst- und insbesondere Körperverständnis zu entwickeln, das dem des aktiven Menschen diametral gegenüber steht. Um die Souveränität seiner imaginären Welt zu

beschützen, darf er dem Körper weder Macht noch Wichtigkeit einräumen. Er ist ihm Hindernis der Erkenntnis, ein bloß zufällig Hinzukommendes – der Geist aber sei Grund der Dinge und von allem das Vornehmste, Natürlichste, Göttlichste.

So sehr der Vorrang des Geistigen aber auch gepredigt werden mag – so hat er auch bei aller Liebe eine zumindest gleichwertige Gegenposition: er ist Werk- und Spielzeug des Leibes<sup>298</sup>. Dieser Gefahr folgend, dass nämlich Wahrheit und Ursprünglichkeit des Geistes selbst in Frage gestellt werden – verneint der Mensch des Ressentiments den Körper als Mittel zur Erkenntnis – nicht ohne Schwierigkeiten. Während es dem aktiven Menschen genügt, den Körper als das zu Grunde liegende aller Erkenntnis anzusetzen, Geist und Bewusstsein als seine Diener zu denken und alle Kräfte als durch den Körper vermittelt, wobei auch das Selbst seinen Raum bekommt – als die als Einheit gesetzte Form des Leibes (wobei Leib der von aktiven Kräften getriebene Körper ist), hat der Mensch des Ressentiments nicht nur Gott und (moralische) Hinterwelten aufzuführen (und somit die Welt zerteilen), er muss auch noch seine Gegenposition verdammen und verbieten.

Ein besonderes Kuriosum dabei bildet der Wahrheitsbegriff des Menschen des Ressentiments. Bei näherer Betrachtung stellt sich heraus, dass viele Selbstverständlichkeiten, die mit diesem Begriff scheinbar notwendig verbunden gedacht werden, ihren Status nicht verdienen. So mag es auf den ersten Blick zu verwundern, Sinn und Wert der Wahrheit grundsätzlich anzuzweifeln – diese aber als natürlich anzusetzen, stellt sich als nicht beweisbar heraus. Nicht beweisbar und doch schier unumstoßbar im Geist verankert – ein Problem, das Nietzsches Aufmerksamkeit verdient. Er setzt dem Ideal der Wahrheit, das ihren Ort in der moralischen Hinterwelt des reaktiven, erhaltenden, auf Nützlichkeit und Sicherheit bedachten Geistes hat (und nur als Wahrheit sieht, was auch Wahrheit sein darf – und etwas dadurch als Wahrheit erkennt, weil es Wahrheit sein *soll*), die Redlichkeit entgegen – die aus der Position derjenigen Freiheit kommt, die auch schmutzige Erkenntnis<sup>299</sup> als solche anzunehmen weiß.

Es ist eine Folge der Müdigkeit, sich in Lobeshymnen über das Sein, das Gewesene, über Gott, die Tradition und das Heilige zu werfen. Nur wer verlernt hat, den Pfeil seiner Sehnsucht<sup>300</sup> über sich hinaus zu werfen, sucht sein Heil in den Sedativa und falschen Sicherheiten der reaktiven Kräfte. Es ist der letzte Mensch, der keine Risiken mehr eingehen will, der nicht mehr zu leben wagt aus Angst vor Neuem. Der letzte Mensch setzt keine neuen Werte mehr – Neues, das heißt ihm immer zuerst die Zerstörung des Alten, des Guten – und damit *böse*. Böse, das aber ist genau, was ihm das Leben selber geworden ist: es ist nicht sicher, wie ein Beweis in der Mathematik, es ist nicht berechenbar, wie eine Marktanalyse und es ist ganz bestimmt nicht gut und gerecht, wie in den Häusern der Richter. Das Leben geht der Aufteilung der Welt in Gutes und Böses fundamental voraus – je ich gehe dieser

---

<sup>298</sup> vgl. Z I, „Von den Verächtern des Leibes“

<sup>299</sup> „Nicht, wenn die Wahrheit schmutzig ist, sondern wenn sie seicht ist, steigt der Erkennende ungern in ihr Wasser.“ Z I, „Von der Keuschheit“

<sup>300</sup> vgl. Z „Zarathustras Vorrede“

Unterscheidung fundamental voraus. Nicht *ich* lebe in einer moralischen Welt, sondern der Maßstab des Moralischen ist ein mir zur Verfügung stehendes Werkzeug, das ich einsetzen kann oder nicht – ein Werkzeug, das mir auch mitnichten vorgefertigt gegeben ist, sondern vielmehr ein stets in Verwandlung, in Anpassung begriffenes, nobles oder gemeines Glas, das ich vor meine Augen halten kann oder auch nicht.

Diesem Bild folgend lässt sich auch der nächste Entwicklungsschritt vom reaktiven zum aktiven Menschen festhalten. Es gibt keine Welt, die immer schon und in Wahrheit unabhängig von mir da draußen liegt, unbeeinflussbar und der Welt der Phänomene vorrangig. Denken wir *die* Realität, die *meine* Realität ist, so stoßen wir auf ganz andere Maßstäbe. Nicht Ursache und Wirkung sind es, wonach die Welt sich dreht, sondern Sinn und Wert – was interessiert mich als aktiven, als (selbst-) bewusst lebenden Menschen, als sinnsuchendes, wertbewusstes Wesen, wer denn nun in Wahrheit der Verantwortliche hinter... war? Phänomene, Ereignisse – sie schillern dem aktiven Menschen in den Nuancen von Sinn und Wert. Wahrheit, Ursache und Wirkung sind nur Kinder, wenn nicht Urenkel dieser Grundqualitäten des Seins. In gleicher Weise ist das uns primär Angehende der Schein – das im Er-leben Erscheinende – und niemals eine unvermittelte, moralisch vorgefertigte Wahrheit, die unabhängig von uns existierte.

Wohin soll uns all dies führen? Wenn das Hindernde einmal erkannt, der Mut aufgebracht, sich selbst, seinen Weg und sein Werk zu lieben, dann ist stets aufs Neue zu erreichen, was in der hier vorgestellten Lesart das Übermenschliche bezeichnet: eine neue Art zu fühlen, ein freier, welt- und selbst-offener Geist, die Gewissheit von Sinn und Wert im einzig Realen: den sich eben in mir zeitigenden Kräften, dem hier und jetzt sich Ereignenden. Die Sicherheit des Kindes, das keine Angst hat, auf dem Seil zu balancieren, das zwischen zwei Türmen gespannt ist – die Souveränität des Wissenden, des Erwachten, der gelernt hat, darauf zu tanzen – so dasjenige angehen, das mich berührt, sei es, was es wolle –

Die Unschuld des Kindes ist ein herausragendes Ziel in Nietzsches Denken – ein Ziel, das auch im Lichte weiterer seiner Gedanken zu strahlen verdient. Die Unschuld des Wollens, die drei Verwandlungen des Geistes<sup>301</sup>, das unbedingte Bejahen des Lebens und des eigenen Wollens – all dies deutet nicht nur auf Kraft und Nihilismus – es ist auch aufs Engste mit dem Gedanken der ewigen Wiederkehr verbunden, die zu untersuchen eine vielversprechende Aussicht auf weitere Klarheit und Tiefe in Nietzsches Gedankenreichtum verspricht. Die Liebe zum Schicksal, Nietzsches berühmte Formel *amor fati* – viel verbleibt noch ungesprochen, manches nur angedeutet.

Vieles aber ließ auch Nietzsche selbst ungesprochen – und vielleicht sogar das Allermeiste nur angedeutet – wird der Gedanke doch erst im je eigenen Denken perfekt (er wird (1) vollzogen, (2) vollkommen und (3) Vergangenheit) und es ist nicht zuletzt Nietzsche, der anspricht gegen letzte Sicherheiten und Endgültigkeit. Wo fänden sich auch je neue Meere der Erkenntnis, gäbe es nicht das

---

<sup>301</sup> Z I, „Von den drei Verwandlungen“ Der Geist tritt zuerst als tragsamer Geist (Kamel), dann als kämpferischer (Löwe), schließlich als bejahender, unschuldiger (Kind) auf



beständig mitzudenkende „Vielleicht“, das aller Erkenntnis, aller Überzeugung, ja dem Leben und allem Heiligsten, Ungesprochenen selbst immer innewohnt – das im Denken nicht abgetötet; einzig im Vertrauen geliebt werden kann. Wieder ist es die ewige Wiederkehr, die hier schier endlos weite Felder aufreißt, über die sprechen zu wollen Nietzsche vielleicht zu jener schönen Sprache der Gleichnisse geführt hat, mit denen er seine Leser bis heute verführt.

#### Abstract:

Es ist das Ziel dieser Arbeit, den Kraftbegriff Nietzsches, insbesondere in der Gestalt des Nihilismus herauszuarbeiten. Dabei kristallisiert sich insbesondere sein Verständnis der den Menschen motivierenden Aspekte als Problemfeld heraus. Der Nihilismus macht, dass der Mensch von seiner Selbstgenügsamkeit und Liebe zu sich und seinen Werken fortgerissen wird zu einem Denken in Kategorien wie Nützlichkeit, Wahrheit, Schuld und Strafe. Das Ideal dieses einer fremden Ordnung dienenden Menschen wird dem des sich selbst Werte schaffenden Menschen entgegengesetzt. Über die Analyse des Entstehens und Wirkens von Kräften wird der so entstehende Kontrast zweier Weltanschauungen im Hinblick auf Sinn und Wert untersucht. Es stellt sich heraus, dass der Betrachtung der Realität als einer Symptomatik von Ursache und Wirkung das Schaffen von Sinn und Wert notwendig vorausgeht.

Dem Willen zur Macht, als dem unbedingt stets mitlaufenden Bejahen alles Schaffens, steht das asketische Ideal gegenüber. Über die Herausarbeitung, warum der Mensch zur Menschwerdung das Annehmen fremder, über dem Leben stehender Wert nötig hat, wird schließlich Nietzsches Lehre zur Überwindung dieser als Zwischenstufe betrachteten Phase untersucht.

In der Unschuld des Kindes, der Grundeinstellung des Bejahens alles Gewesenen, findet Nietzsche über den Umweg des Nihilismus den Sinn der Erde – der als das Übermenschliche jedem Menschen eine neue Dimension der Sinngebung erlauben soll – in Form einer neuen Affektivität, der Liebe zum Schicksal.

Die Arbeit wird von der Auseinandersetzung Nietzsches mit psychologischen Aspekten der Genealogie des Nihilismus beschlossen.

## Literatur:

- Blanchot, Maurice: *Nietzsche und die fragmentarische Schrift*, in: Hamacher, Werner (Hg.): Nietzsche aus Frankreich, Berlin / Wien: 2003.
- Böhler, Arno: *Singularitäten. Vom zu-reichenden Grund der Zeit. Vorspiel einer Philosophie der Freundschaft*, Wien 2005.
- Böhler, Arno: *Unterwegs zu einer Sprache der Freundschaft. DisTenzen: Nietzsche – Deleuze – Derrida*, Wien: 2000.
- Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*, Taschenbuch, Hamburg: 2002.
- Deleuze, Gilles: *Nietzsche. Ein Lesebuch von Gilles Deleuze*. Berlin: 1979.
- Freud, Sigmund: *Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychologie* (1912), in: Das Ich und das Es, Frankfurt am Main, Elfte unveränderte Auflage: April 2005.
- Frankfurt am Main 1982, Taschenbuch, Erste Auflage, Frankfurt am Main und Leipzig 1982.
- Gerhardt, Volker: *Die „grosse Vernunft“ des Leibes. Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede*, in: Gerhardt, Volker (Hg.): Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Berlin: 2000.
- Gerhardt, Volker: *Friedrich Nietzsche*, vierte, aktualisierte Ausgabe, München 2006.
- Heidegger, Martin: *Nietzsche. Erster Band*, sechste, aktualisierte Auflage, Stuttgart: 1998.
- Heidegger, Martin: *Nietzsche. Zweiter Band*, sechste, aktualisierte Auflage, Stuttgart: 1998.
- Herkner, Werner: *Lehrbuch Sozialpsychologie*, 5. korr. und stark erw. Aufl., Nachdruck der 1. Auflage (1991), Bern: 1993.
- Mittmansgruber, Markus: *Die differentielle Polyphonie des Begriffs „Kraft“: Deleuze in Nietzsche*, Diplomarbeit, Wien: 2005.
- Nehamas, Alexander: *For whom the Sun shines. A Reading of Also sprach Zarathustra*, in: Gerhardt, Volker (Hg.): Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Berlin: 2000.
- Nancy, Jean-Luc: *„Unsre Redlichkeit“*. (Über Wahrheit im moralischen Sinn bei Nietzsche), in: Gerhardt, Volker (Hg.): Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Berlin: 2000.
- Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Taschenbuch, 16. Auflage, München: 1999.
- Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, in: Jenseits von Gut und Böse / Zur Genealogie der Moral, Taschenbuch, kritische Studienausgabe, 7. Auflage München: 2002.
- Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, in: Jenseits von Gut und Böse / Zur Genealogie der Moral, Taschenbuch, kritische Studienausgabe, 7. Auflage München: 2002.
- Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, Taschenbuch, München: 2005.
- Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, © Insel Verlag 1982, Taschenbuch, Frankfurt am Main und Leipzig 2000.
- Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft* (*La gaya scienza*), Köln: 2007.

Nietzsche, Friedrich: *Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert*, © Insel Verlag Frankfurt am Main 1985, Taschenbuch, Erste Auflage, Frankfurt am Main und Leipzig 2000.

Nietzsche, Friedrich: *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, Taschenbuch, Vollständige Ausgabe nach dem Text der zweiten Auflage Leipzig 1887, Neuauflage 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Der Wille zur Macht*, © Voltmedia GmbH, Paderborn.

Pieper, Annemarie: *Zarathustra als Verkünder des Übermenschen und als Fürsprecher des Kreises*, in: Gerhardt, Volker (Hg.): *Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra*, Berlin: 2000.

Reiter, Georg: *Philosophie der Affirmation. Gilles Deleuze als Leser Nietzsches*, Diplomarbeit, Wien: 2008.

Lebenslauf:

Name: Reinhard Kartusch

Geburtsdatum: 16. November 1983

Geburtsort: Linz

Staatsbürgerschaft: Österreich

Sept. 1994 – Juni 2002

Bundesrealgymnasium Freistadt mit abschließender Matura

Okt. 2002 – September 2003

Ableistung des Zivildienstes

Seit Wintersemester 2003

Studium an der Universität Wien: Philosophie

Seit Sommersemester 2005

Studium an der Universität Wien: Psychologie